

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL

CAPETE GNOSTICE

(DESPRE TEOLOGIE ŞI DESPRE ICONOMIA ÎNTRUPĂRII FIULUI LUI DUMNEZEU)

EDITURA  HERALD

CAPETE GNOSTICE
Despre teologie şi despre iconomia întrupării
Fiului lui Dumnezeu

Walther Alexander Prager (n. 1978). Facultatea de Teologie (2000) şi Facultatea de Filosofie (2003). Master în Filosofia Culturii (2004). Actualmente, doctorand în filozofie cu o teză consacrată dialecticii platonice. A tradus lucrarea Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoaşterea lui Dumnezeu* (Ed.Herald, 2004).

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MAXIMUS CONFESSOR, ST./CAPETE GNOSTICE/ Despre teologie şi despre iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu / Sf. Maxim Mărturisitorul
trad.: Walther Alexander Prager; ed.: Aurelian Scrima;
Bucureşti: Herald, 2008; Bibliogr.
ISBN 978-973-111-049-3
I. Prager, Walther Alexander (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)
276; 821.14'02-97=135.1

Migne, J. P (ed.) - *P.G.,* vol. 90, 1084-1176.

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL

Capete gnostice

DESPRE TEOLOGIE ŞI DESPRE ICONOMIA ÎNTRUPĂRII FIULUI LUI DUMNEZEU

Traducere din greacă,
cuvânt înainte, note şi comentarii:
WALTHER ALEXANDER PRAGER

EDITURA HERALD
Bucureşti

Viziune grafică:
Alexandru Nichita
Cop. I, *Manuscris bizantin,* (detaliu) sec. *al XIV-lea.*

Procesare text &
tehnoredactare computerizată:
Alexandu Leicescu

Lector:
Aureliu Stoichiță

Abreviere

GC - Balthasar, H. U. 1941. *Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor*. Freiburg.

PSB 82 - Părinți şi Scriitori Bisericeşti: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri,* partea a doua, trad. pr. D. Stăniloae, Editura ISMB, Bucureşti, 1990.

M - Migne, J.P. (ed) - *Cursus Completus Patrologiae Graecae,* Paris: 1857–1866.

Cuvânt înainte

Sfântul Maxim s-a născut în anul 580, cel mai probabil la Constantinopol ca descendent al unei familii nobile[1]. Indiferent de credibilitatea surselor istorice, este cert că Maxim a avut parte de o educație extinsă în cultura antică greacă, deoarece scrierile sale îi dovedesc abilitatea în folosirea unui discurs retoric, argumentativ[2] şi filozofic. În plan social, se relatează că Maxim ar fi fost prim-secretar al împăratului Heraclius (610-641) timp de trei ani, din 610 până în 613, anul în care se retrage ca monah la mânăstirea Chrysopolis, pe țărmul vestic al Bosforului, devenind ulterior egumen al acesteia. În 626, Maxim este nevoit să se retragă în Nordul Africii din cauza înaintării în preajma Constantinopolului a duşmanilor din nordul Imperiului (slavo-avarii) şi a celor din est (persanii). Din cauza aceluiaşi pericol, Împăratul Heraclius, susținut de patriarhul Sergius al Constantinopolului caută să mențină unite provinciile Imperiului, ce se găseau divizate teologic, dar şi politic, între adepții doctrinei monofizite (Christos a avut numai o natură divină) şi diofiziții (Christos a avut două naturi: divină şi umană) fideli prevederi-

[1] Probabilitatea oricărei date privind prima parte a vieții lui Maxim este cauzată de faptul că s-au păstrat două variante divergente ale vieții timpurii a acestuia. Există o variantă greacă redactată de Mihail Exabulites, ce datează din secolul al XI-lea, concepută ca un elogiu, dar cu o evidentă lipsă de acuratețe istorică (fiind în multe aspecte similară relatării păstrate despre Theodor Studitul, sec. VIII-IX, integrată în PG 99). O a doua variantă este oferită de fragmentul unei biografii denigratoare scrisă în limba siriacă. În privința originii Sfântului Maxim, naşterea în Constantinopol şi cariera lui strălucită la curtea imperială sunt relatate numai de manuscrisul grec.

[2] Chiar dacă *Viața greacă* (3) e preocupată să conteste prezența logicii în curriculumul filozofic de care va fi beneficiat Maxim. În afara acestei relatări, este de presupus că Maxim a căpătat cunoştințele despre filozofi precum Aristotel, Iamblichus şi Proclus, dar şi despre marii teologi capadocieni şi alexandrini la aşa-numita „universitate" creştină din Constantinopol, cf. Pelikan, J, *Introduction* în Berthold, G. C.: *Maximus Confessor: Selected Writings*, London, 1985, 3.

lor Sinodului Ecumenic de la Calcedon (453). Pentru aceasta, patriarhul introduce doctrina *monoenergismului*: Christos a împlinit o singură lucrare (concesie făcută monofiziților), dar a avut două naturi, aşa cum susţineau calcedonienii.

Doctrina monoenergismului nu rezolvă decât parțial problema Imperiului, deoarece, deşi o bună parte dintre episcopii monofiziți acceptă temporar compromisul (dar abia în 633), ambiguitatea termenului „lucrare" va da naştere, în cele din urmă, curentului *monotelist* (existența în Christos a unicei voințe divine), sursă a unor dispute religioase la fel de puternice. Până la răspândirea monotelismului, avem dovada implicării lui Maxim în combaterea monoenergismului (cel puțin în prima parte a scrierii sale *Ambigua*, elaborată în jurul anului 630[1] şi în epistolele datate în aceeaşi perioadă). Dat fiind că această doctrină a compromisului era o noutate din punctul de vedere al discuțiilor dogmatice sinodale, adepții ei (nu numai monofiziți) căutau să îi justifice vechimea prin descoperirea prezenței sale latente în scrierile Sfinților Părinți şi, mai ales, în expresia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul: „lucrare theandrică". Drept urmare, activitatea polemică a lui Maxim nu va depăşi cu mult sfera disputelor teologice şi filozofice. O va face însă cel mai clar în anii ulteriori emiterii de către împăratul Heraclius (la propunerea patriarhului Sergius) a decretului *Ekthesis* (638), prin care toți creştinii erau obligați să mărturisească existența unei singure voințe în Christos (crezul monotelist). Dintre capii Bisericii va rezista obligației numai episcopul Romei, Papa Severin, iar dintre autoritățile politice, exarhul Africii, Gheorghe (628-641). Politica antimonofizită a ultimului este susținută şi continuată teologic de Sfântul Maxim, rezident în provincia Africii între anii 640-645, inclusiv prin convertirea (temporară) lui Pyrrhus, fost patriarh monotelist al Constantinopolului, la credința calcedoniană (în anul 645, argumentele lui Maxim pentru convertirea episcopului sunt păstrate sub numele *Disputatio cum Pyrrho* în volumul 91 al colecției Migne).

Din anul 646, centrul activității lui Maxim se mută în Italia, locul de refugiu al multor monahi calcedonieni. Mai precis, Ma-

---

[1] După datarea argumentată făcută de Hans Urs von Balthasar în *Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941, 150-152.

xim se află în mânăstirea Sfântul Savva, întemeiată de monahii palestinieni care fuseseră nevoiți să fugă din Israelul ocupat de trupele musulmane. Mânăstirea se afla în interiorul zidurilor Romei, pe colina Aventin, aşadar, în contact direct cu papalitatea. Începând cu Papa Severin, Roma creştină a devenit bastionul luptei antimonoteliste, prin papii Ioan al IV-lea (640-642), Theodor I (642-649) şi Martin I (649-653). Pe cât posibil, Maxim a colaborat cu penultimul papă (grec la origine şi, de aceea, informat în privința consecințelor dogmatice ale monotelismului) la convocarea şi pregătirea Conciliului de la Lateran din 649, prezidat de papa Martin I. Conciliul respingea (pe baza unui set de argumente luate din Sfinții Părinți greci şi latini) monotelismul, susținătorii săi din scaunele patriarhale fidele monotelismului imperial şi edictul *Typos*, emis de urmaşul împăratului Heraclius, Constans al II-lea (641-668), care prevedea menținerea tăcerii asupra problemei referitoare la numărul voințelor lui Christos. Actele conciliului au fost redactate de Maxim însuşi şi de monahii greci din jurul său[1].

Riposta împăratului Constans al II-lea vine patru ani mai târziu, în 653, întârzierea fiind cauzată de faptul că exarhul Ravennei, Olimpus (mort în 653), nu pune în aplicare decretul de arestare imediată a Papei Martin I. Ocrotirea venită din partea exarhului ce se revoltase împotriva puterii imperiale va deveni un capăt politic de acuzare în procesele incorecte intentate celor doi actori ai conciliului din Lateran. Papa Martin I, fost apocrisier (legat) al Romei în Constantinopol şi devenit un calcedonian convins, nu renunță la opoziția sa față de monotelism şi primeşte în schimb tortura, umilirea publică şi în cele din urmă exilul în Cherson (Crimeea), unde a murit în anul 655. Din relatarea procesului său, observăm cum viitorul Sfânt Martin acceptă pedeapsa cu moartea ca o imitare a patimii lui Christos (condamnarea la moarte a fost comutată în pedeapsa exilului prin intervenția patriarhului de Constantinopol, Paul al II-lea). Conştiința că Fiul lui Dumnezeu şi-a asumat o natură umană autentică pentru ca oamenii să se mântuiască şi să o poată imita prin modul lor de viață, era, de fapt, miza interioară

---

[1] Cf. Allen, P., B. Neil (eds). 2003. *Maximus the Confessor and his Companions Documents from Exile*, Oxford: University Press, 49-50.

a rezistenței față de monofizitism. Prezența acestei conștiințe explică atitudinea ireconciliabilă a Sfinților Martin și Maxim în timpul proceselor intentate, dar și faptul că ultimul își mărturisește adeziunea față de Biserica Romei, care, cu dezavantajul pierderii înălțimilor spirituale ale teologiei Părinților greci, conservase credința simplă[1], dar fermă, în cele două naturi ale lui Christos.

Primul proces al lui Maxim începe în anul 655, acuzația de bază fiind insubordonarea față de puterea imperială prin respingerea edictului *Typos*. Interesul autorităților nu era atât acela de a-l pedepsi pe Maxim, cât mai degrabă de a-l forța să contribuie la împăcarea comunităților religioase apusene dioteliste și cele răsăritene monoteliste. De aceea, după aplicarea sentinței de exil în cazul primului proces, urmează două runde de tratative în Byzia și Rhegium (în 656) și un al doilea proces la Constantinopol, în 658, a cărui sentință este pronunțată în 662. Prima sentință îl condamna pe Maxim și pe ucenicii săi Anastasie Monahul (ucenic grec al lui Maxim timp de treizeci și șapte de ani) și Anastasie Apocrisierul (ucenic de origine latină, al cărui apelativ îl indică drept legat roman în Constantinopol) la exil în locuri diferite din Tracia, Maxim în Byzia. Eșecul amintitelor runde de tratative în obținerea acceptului lui Maxim de a participa la concilierea creștinătății, îl determină pe împăratul Constans al II-lea să dea ca sentință a celui de-al doilea proces mutilarea celor trei (prin smulgerea limbii și tăierea mâinii drepte) și retrimiterea în exil, de data aceasta în Lazica (Caucaz). În același an, moare mai întâi Anastasie Monahul, iar apoi Maxim (în 13 august); Anastasie Apocrisierul va muri în anul 666.[2] Mai ales pentru sfârșitul lui, Biserica l-a numit pe

---

[1] Simplitatea este reflectată de eroarea involuntară a Papei Honorius (625-638), care, consultat de patriarhul Sergius în privința disputei monoenergiste, afirmă existența unei singure voințe în Christos, fiind apoi creditat ca inventatorul doctrinei eretice monoteliste (cf. Allen,P, B. Neil, ibidem, 13).

[2] Desfășurarea proceselor a rămas consemnată în șapte documente editate în limba engleză de Allen, P, B. Neil, op.cit.; pentru transpunerea lor în limba română, vezi diac. Ică.I., *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu*, Ed. Deisis, Deisis, 2004. Pentru alcătuirea biografiei Sfântului Maxim, pe lângă sursele indicate în note, am mai

Maxim „Mărturisitorul" (latinizat „Confesorul"), iar, pentru viaţa lui intelectuală, „Teologul şi Filozoful".

*

În ciuda evenimentelor relatate anterior, dublate de tulburările istorice provocate de cucerirea musulmană a teritoriilor bizantine din Palestina, Asia şi Africa, lucrările majore lăsate în urmă de Maxim nu deţin un caracter polemic şi nici nu înglobează reflecţii asupra mersului istoriei (cum se va întâmpla cu *De Civitate Dei*, scrisă de Augustin într-o epocă la fel de zbuciumată). Dimpotrivă, s-a spus despre Maxim că ar fi poate „ultimul gânditor independent al Bisericii bizantine"[1], iar atenţia pentru evenimentele exterioare este înlocuită de una pentru prefacerile interioare din viaţa ascetică. Cel din urmă aspect este, de altfel, şi una din cauzele ce conferă concepţiei teologice a lui Maxim un loc singular în istoria patristicii răsăritene. Mai precis, Maxim reuşeşte să realizeze o legătură directă între spiritualitatea vieţii creştine şi speculaţiile teologice propuse de scriitorii alexandrini şi Pseudo-Dionisie Areopagitul, construind o imagine unitară a iconomiei Logosului divin în lume şi în om. „Cele două sute de capete gnostice", traduse în volumul de faţă, constituie opera în care contribuţia lui Maxim la dezvoltarea teologiei creştine este prezentă cel mai clar.

Primele lucrări ale lui Maxim[2] au un caracter preponderent moral (*Cuvântul ascetic, Cele patru sute de capete despre dragoste, Questiones et Dubia, Intepretare la psalmul 59*) şi sunt probabil compuse în răstimpul în care autorul lor se putea consacra numai vieţii monahale. Scrierea *Ambigua* urmează acestor tratate şi este consacrată interpretării locurilor dificile prezente în scrierile lui Grigore de Nazianz. Maxim trebuie să fi scris această lucrare în perioada rezidenţei sale în Africa. În funcţie de conţinutul ei, von Balthasar distinge între o parte timpurie a acesteia, consa-

---

folosit Salles-Dabadie, J.M.A., *Les Conciles Oecuménique dans l'Histoire*, Gèneve, 1963 şi Franz, A., R. Bäumer, *Istoria papilor*, trad. pr. Pop, R., Bucureşti, 1996.

[1] Cf. Beek; H.-G., *Kirche und theologische Literatur in byzantischen Reich* (Muncich, 1959), 436, apud. Pelikan, J., op.cit., 2.

[2] Urmăm cronologia probabilă stabilită de von Balthasar, op.cit., 149-156, referindu-ne numai la principalele lucrări..

crată unor reflecții ascetico-mistice și o parte mai târzie, în care Maxim caută să răspundă monoenergismului prin tratarea problemei lucrărilor din Christos (partea timpurie apare ca a doua secțiune și este destinată episcopului Ioan din Cyzic). Mai mult decât primul grup de scrieri, partea timpurie din *Ambigua* este marcată de valorizarea teologiei Logosului și a interpretării alegorice a Scripturii, în acord cu modul în care aceste teme sunt abordate de Origen, Evagrie și, în mai mică măsură, la Dionisie Areopagitul.

Apropiată de ideile din partea timpurie a *Ambiguei* este scrierea imediat ulterioară acesteia, *Răspunsuri către Thalasie.* Această lucrare este alcătuită din 65 de răspunsuri la întrebările adresate lui Maxim de egumenul Thalasie cu referire la locurile dificile din Scriptură. Răspunsurile se vor baza în cea mai mare parte pe interpretări alegorice ale Sfintei Scripturi, cu ajutorul cărora Maxim va introduce principalele sale idei despre viața ascetică și mistică, despre funcția cosmologică și soteriologică a Logosului și despre îndumnezeirea omului în același Logos.

După *Răspunsuri,* Maxim pare să fi elaborat două scrieri mai scurte, *Mystagogia* și *Scurtă interpretare la Tatăl nostru* (probabil scrise între anii 631-634). Primul tratat reprezintă o interpretare mistică a Liturghiei, fiind totodată expunerea cea mai clară a ecleziologiei lui Maxim.

„Cele două sute de capete despre teologie și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu" (pe scurt, „Capetele gnostice") este scrisă în aceeași perioadă a anilor 630, probabil în 634. Tratatul concentrează viziunea teologico-mistică a lui Maxim pe o lungime a scrierii de șapte ori mai mică decât *Răspunsuri către Thalasie.* Scurtimea tratatului este cauzată de faptul că, spre deosebire de scrierile precedente, Maxim renunță la stilul didactic. Capetele nu au un destinatar, așa cum au lucrările precedente. Forma scrierii sub forma capetelor nu era nouă în literatura patristică, fiind exploatată de Evagrie Ponticul, dar și de mulți alți scriitori din mediul ascetic. Spre deosebire, totuși, de alte scrieri similare, *Capetele gnostice* ale lui Maxim dovedesc o puternică coerență internă ascunsă sub aparența fragmentarității gândurilor. Spre sfârșitul tratatului (la 2, 85), Maxim însuși oferă implicit dovada că nici unul din capete nu este introdus întâmplător. Despre maniera în care Maxim va fi intenționat să-i fie citite

capetele, nu aflăm din această scriere, ci din prologul *Capetelor despre dragoste.* Maxim îl previne pe destinatarul scrierii, Elpidie, asupra faptului că trebuie să ia aminte „cu străduinţă (ἐμπόνως) la *fiecare* (s.n.) din capete". Totodată, avertizează asupra caracterului ezoteric al capetelor - „multe din ele nu vor fi înţelese de toţi" - , motiv pentru care recomandă ca „multe din <capete> să fie mult cercetate împreună de către mulţi". Această pluralitate a cercetării este opusă de Maxim simplităţii aparente a capetelor. Aşadar, este nevoie ca lectura lor reiterativă să treacă de primul strat al cuvintelor şi să caute să pătrundă dincolo de fragmentaritatea capetelor (cerinţă exprimată de expresia „să fie cercetate împreună"). Mai departe în acelaşi prolog, Maxim tinde să confere lecturii capetelor calitatea unui exerciţiu spiritual, respingând ideea unei simple cercetări intelectuale. Este evident, că aceleaşi prevederi s-ar aplica şi lecturii *Capetelor gnostice,* motiv pentru care comentariile ataşate traducerii tratatului îşi găsesc în parte îndreptăţirea (prin atenţia conferită fiecărui capăt) şi în parte limitarea (cel puţin din cauza faptului că nu vor putea suplini niciodată asumarea lor spirituală).

După scrierea *Capetelor gnostice,* de la Maxim nu au rămas decât epistole, unele dintre ele, mai extinse, fiind, de fapt, scurte tratate dedicate combaterii monoenergismului şi monotelismului (cele mai importante tratate polemice sunt *Discuţia cu Pyrrhus* şi *Epistola către Marin despre cele două voinţe ale lui Christos*). Toate scrierile sunt reunite în volumele 90 şi 91 din ediţia Migne, în care sunt interpolate şi unele tratate apocrife, precum şi documentele referitoare la viaţa şi procesul Sfântului Maxim.

Walther A. Prager,
Bucureşti, 2008.

Ale celui dintre sfinți,
părintele nostru

Maxim Mărturisitorul
Cele 200 de capete

Despre teologie şi despre iconomia
întrupării Fiului lui Dumnezeu

PRIMA CENTURIE A CAPETELOR GNOSTICE

1.1 Dumnezeu <este> unul, fără început (principiu), incomprehensibil, deţinând în mod deplin puterea absolută de a fi; se exclude în totalitate să fie conceput potrivit unui „când" şi a unui „cum", pentru că este inaccesibil tuturor şi nu este obiect al unei cunoaşteri distinctive, obţinută printr-o reprezentare naturală, pentru nici una din fiinţări.

1.2. Dumnezeu nu este pentru sine, pe cât ne stă în putere să cunoaştem, nici început, nici mijloc, nici sfârşit şi absolut nimic altceva care să se regăsească printre cele gândite ca fiinţând în mod natural mai prejos decât el. Căci el este nelimitat, nemişcat şi infinit, fiind infinit superior oricărei substanţe, putinţe sau act.

1.3. Oricărei substanţe, câtă vreme presupune o dată cu sine propria sa delimitare, îi este dat să fie început al acelei mişcări despre care se gândeşte <că îi aparţine> în potenţă. Iar orice mişcare naturală <îndreptată> către act, fiind gândită ulterior substanţei şi anterior actului, este mijloc, ca una care este determinată în mod natural în mijlocul celorlalte două.

Şi orice act, fiind circumscris în mod natural sensului propriu, este finalitate a mişcării substanţiale concepută ca anterioară acestuia.

1.4. Dumnezeu nu este substanţă, fie că este vorba de substanţa ca atare sau de una determinată într-un anume fel, astfel încât să fie şi început; nu este nici potenţă, fie că este vorba de potenţa ca atare sau de una determinată într-un anume fel, astfel încât să fie şi mijloc; nici act, fie că este vorba de actul ca atare sau de unul determinat într-un anume fel, astfel încât să fie şi finalitate a mişcării substanţiale concepută ca fiindu-i anterioară în potenţă; însă este entitatea creatoare de substanţă şi superioară substanţei; tărie creatoare a potenţei şi superioară oricărei potenţe; condiţia eficacităţii şi nesfârşirii oricărui act. Şi, pentru a spune pe scurt, <Dumnezeu este> creator al oricărei substanţe, potenţe şi act, al începutului, mijlocului şi sfârşitului.

1.5. Începutul, mijlocul şi sfârşitul sunt însuşiri specifice diviziunilor temporale, însă nu ar fi contrar adevărului nici cel care ar spune că sunt însuşiri ale celor reunite în <alcătuirea> veacului. Căci timpul, o dată ce are mişcarea măsurată, este circumscris numărului; iar veacul, fiindu-i concepută existenţa în întregul ei sub semnul categoriei lui „când", admite o distanţare <de sine>, întrucât deţine un început al fiinţării sale. Prin urmare, dacă timpul şi veacul nu sunt lipsite de un început, cu atât mai puţin nu sunt cele cuprinse în <cadrul> acestora.

1.6. Dumnezeu este în sens propriu unul şi singurul veşnic prin natura sa, cuprinzând în sine întreaga fiinţă în sens propriu, în toate modurile <în care este determinată> prin aceea că, în sens propriu, este dincolo de fiinţa însăşi. Iar dacă este aşa, celui căruia îi revine fiinţa în sens propriu nu îi aparţine nicicum, niciunde, absolut nimic din cele despre care noi spunem că sunt. Niciunde, nimic din ceea ce este cu totul diferit potrivit substanţei nu poate fi gândit laolaltă cu el din veşnicie: nici veac, nici timp, nici altceva dintre cele care există în acestea. Căci nu pot fi reunite vreodată una cu cealaltă, fiinţa în sens propriu şi cea care nu este în sens propriu.

1.7. Nici un început, nici un mijloc şi nici un sfârşit nu exclud în totalitate întreaga categorie a relaţiei. Însă Dumnezeu, fiind în mod absolut de infinite ori infinit mai presus decât orice relaţie, nu este, pe bună dreptate, nici început, nici mijloc, nici sfârşit; şi nici orice altceva dintre cele care pot fi înţelese potrivit relaţiei sau care <să stea> sub categoria „relativului".

1.8. Tuturor fiinţărilor li se spune că sunt inteligibile, întrucât cunoştinţele despre ele posedă principii observabile. Iar Dumnezeu nu este numit inteligibil, ci, dintre toate inteligibilele, despre el se crede numai că este. De aceea, nici una dintre cele inteligibile nu se compară cu el sub nici un aspect.

1.9. Cunoştinţele despre fiinţări, în vederea demonstrării, posedă, în mod natural, principii proprii

şi, astfel, rămân circumscrise acestora în mod natural. Însă despre Dumnezeu, prin intermediul principiilor care se află în cele ce sunt, se crede numai că este, fiind mai accesibil decât orice demonstraţie pentru aceia care, cu evlavie, mărturisesc şi cred că El fiinţează în mod propriu. Căci credinţa este o cunoaştere adevărată care deţine principii indemonstrabile, întrucât susţine realitatea lucrurilor mai presus de înţelegere şi judecare.

1.10. Dumnezeu este început, mijloc şi sfârşit al fiinţărilor, însă ca unul care se află în activitate, nu în stare pasivă, aşa cum sunt toate celelalte pe care noi le numim aşa. Căci este început drept creator, mijloc ca proniator şi sfârşit ca circumscriere <a celor ce sunt>. De aceea, se spune: „de la El şi prin El şi întru El sunt toate" (Rom. 11, 36).

1.11. Un suflet raţional nu deţine potrivit esenţei sale o cinste mai mare decât un alt suflet raţional. Căci Dumnezeu, fiind bun, o dată ce a creat orice suflet după chipul său, a introdus în fiinţa <fiecăruia> capacitatea de a se mişca de la sine. Şi, după intenţia fiecăruia, fie alege pentru sine cinstea, fie, în mod deliberat, îşi apropie necinstea prin faptele sale.

1.12. Dumnezeu este, precum s-a scris, „soarele dreptăţii" (Mal. IV, 2), strălucindu-i razele bunătăţii asupra tuturor deopotrivă. Şi îi este dat fiecărui suflet să devină, după libera-i voinţă, fie ceară, ca unul care este iubitor de Dumnezeu, fie lut, ca iubitor de materie. Şi, prin urmare, aşa cum lutul, potrivit natu-

rii sale, se usucă la soare, iar ceara, în chip natural, devine moale, tot astfel, orice suflet iubitor de materie şi de lume, odată ce este îndemnat de Dumnezeu şi se opune primirii sale după libera-i voinţă, se învârtoşează precum lutul. De aceea, el însuşi, asemenea lui Faraon (Ex. 7, 13), este cel care se împinge la pieire. În schimb, orice suflet iubitor de Dumnezeu ajunge să fie moale precum ceara şi primeşte în sine formele şi înscrisurile celor divine, devenind „locaş al lui Dumnezeu în duh" (Ef. 2, 22).

1.13. Cel ce şi-a luminat mintea cu înţelesurile divine, raţiunea şi-a deprins-o să-l laude neîncetat pe Creator prin cântări divine, iar simţirea şi-a sfinţit-o întru totul prin imagini curate, acela a adăugat bunei întocmiri naturale „după chip", binele liber voit al „asemănării".

1.14. Îşi păzeşte cineva sufletul fără pată pentru Dumnezeu, dacă îşi constrânge cugetarea să cugete numai la Dumnezeu şi la virtuţile sale, dacă îşi statorniceşte raţiunea în realizarea corectă a interpretării şi ilustrarea acestor virtuţi, iar simţirea şi-o învaţă să îşi reprezinte cu evlavie lumea văzută şi pe toate cele din ea, vestind, astfel, sufletului măreţia raţiunilor <aflate> în ele.

1.15. Dumnezeu, eliberându-ne de amara robie a demonilor asupritori, ne-a dăruit jugul iubitor de oameni al evlaviei faţă de Dumnezeu, care este judecata smerită. Prin ea, este înjugată orice putere

diavolească şi celor ce o aleg le creează tot binele şi îi păzeşte lipsiţi de răutate.

1.16. Cel ce crede se teme. Cel ce se teme se smereşte. Iar cel ce se smereşte devine blând, căpătând deprinderea de a se opri de la activitatea acelor mişcări potrivnice naturii ale mâniei şi poftei. Şi cel blând păzeşte poruncile. Cel ce păzeşte poruncile este purificat. Cel purificat este luminat. Iar cel luminat este socotit vrednic să se odihnească laolaltă cu Mirele Cuvânt în cămara tainelor.

1.17. Întocmai cum <s-ar întâmpla cu> un lucrător al pământului, care, căutând o ţarină mai prielnică pentru a răsădi nişte copaci sălbatici, dă peste o comoară neaşteptată, la fel se petrece cu orice ascet când judecă smerit, neînşelător şi cu un suflet curăţat de desişul materialităţii, asemenea preafericitului Iacob care, întrebat de tatăl său despre modul în care a dobândit ştiinţa, „Cum l-ai găsit aşa curând, fiul meu?", răspunde, „Domnul Dumnezeu mi l-a scos înainte" (Gen. 27, 20). Căci atunci când Dumnezeu are să ne îngăduie contemplaţiile înţelepte ale propriei sale înţelepciuni fără ca noi să trudim <pentru acestea>, pe neaşteptate, să socotim că am descoperit deodată o comoară spirituală. Căci ascetul încercat este un lucrător spiritual al pământului, răsădind, ca pe un copac sălbatic, contemplaţia simţirii îndreptată către cele văzute în ţarina celor inteligibile, pentru ca apoi să găsească comoara dezvăluirii prin har a înţelepciunii aflate în fiinţări.

1.18. Când, în urma smereniei, ascetul, fără să se aştepte la aşa ceva, ajunge să întâlnească cunoaşterea contemplaţiilor divine, destramă raţionamentul celui care caută cu trudă şi zbucium să etaleze această <cunoaştere>, însă fără să o găsească. Şi este posibil să nască invidia celui smintit faţă de fratele său, chiar şi gândul uciderii, precum şi suferinţa resimţită în el însuşi, <toate> întrucât el nu mai are parte de orgoliul stârnit de laude.

1.19. Cei ce caută cunoaşterea zbuciumându-se şi nu reuşesc, nu reuşesc fie din pricina necredinţei, fie, probabil, din cauza faptului că, mânaţi prosteşte de simţul rivalităţii, vor urmări să se ridice împotriva cunoscătorilor, la fel cum făcuse odinioară poporul împotriva lui Moise. Despre ei vorbeşte Legea când aminteşte că unii dintre cei îndărătnici se urcară pe munte şi a ieşit atunci poporul Amoreu, care locuia pe acel munte, şi îi zdrobi (Num. 14, 40; Deut. 1, 41-44). Căci se petrece în chip necesar ca aceia care poartă aparenţa virtuţii spre a o etala, nu numai să eşueze în <încercarea lor> de a disimula evlavia, dar şi să fie zdrobiţi de către propria lor conştiinţă.

1.20. Cel care aspiră la cunoaştere spre a o etala şi nu o dobândeşte, să nu îl pizmuiască pe aproapele său, nici să nu se întristeze; ci, după cum este rânduit, să îşi facă Pregătirea cu ceva aflat în preajma lui (cf. Ex. 12, 4 et seq.); să urmărească mai întâi să se trudească cu trupul prin practică, pentru ca sufletul <să capete> dispoziţia cunoaşterii.

1.21. Cei care, după cum e corect, se îndreaptă cu evlavie către fiinţări, fără să aibă în minte nici una din formele iubirii de a-şi etala <cunoaşterea>, vor afla cum le vin în întâmpinare contemplaţiile pline de strălucire ale fiinţărilor, făcând să se nască în ei înţelegerea cea mai precisă. Despre ei vorbeşte Legea când spune: „Intrând, aţi moştenit cetăţi mari şi frumoase, case pline de toate felurile de bunătăţi, pe care nu voi le-aţi zidit; ziduri pe care nu voi i-aţi săpat în piatră, viţă de vie şi măslini pe care nu voi i-aţi sădit" (cf. Ios. 24, 13-14). Căci, cel ce nu trăieşte pentru sine, ci pentru Dumnezeu, devine plin de toate darurile divine, care nu se arătaseră până atunci din pricina acoperirii lor sub mulţimea patimilor.

1.22. Vorbim despre simţire în două feluri: ca deprindere avută şi când dormim, caz în care nu percepe nici unul din lucrurile existente, aşa încât nu ne este de vreun folos, câtă vreme nu este îndreptată către un act; apoi, ca act prin care percepem obiectele sensibile. Tot astfel, şi cunoaşterea este dublă: pe de o parte, este de natură ştiinţifică şi, numai ca deprindere, culege principiile fiinţărilor, fără să fie de vreun folos, dacă nu se extinde până la lucrarea poruncilor; pe de altă parte, ca act, este practică, aducând, prin experimentarea fiinţărilor, adevărata înţelegere.

1.23. Făţarnicul, cât timp crede că este nedescoperit, stă în tăcere, <preocupat> să vâneze slava de pe urma faptului că apare ca fiind drept. Însă când este dat pe faţă aruncă cuvinte ucigătoare, socotind că prin

insultele adresate altora, își ascunde mai bine propria lui rușinare. Cuvântul îl compară cu un pui de năpârcă (cf. Mt. 3, 7-8), pe potriva înșelătoriei sale, și îi poruncește să aducă roade vrednice de pocăință, adică, să își schimbe dispoziția ascunsă a inimii în conformitate cu modurile în care se manifestă în exterior.

1.24. Spun unii că toate viețuitoarele socotite necurate în Lege sunt fiare sălbatice, fie că e vorba de cele din aer, de pe pământ sau din apă, deși unele par să fie blânde la purtare. Însă Cuvântul denumește astfel fiecare om, după propriile lui patimi.

1.25. Cel ce poartă aparența prieteniei spre a le face rău semenilor este lup ce își ascunde răutatea sub piele de oaie (cf. Mt. 7, 15). Când unul ca el întâlnește un comportament binevoitor sau o vorbă, împlinit unul, rostită cealaltă, cu simplitatea cea după Christos, se năpustește și le nǎruie. Și, răspândind mii de reproșuri, se ridică împotriva acelora cărora le aparțin astfel de cuvinte sau de purtări, ca și cum ar fi un iscoditor al libertății fraților în Christos (cf. Gal. 2, 4).

1.26. Cel ce se preface tăcut din răutate, pune la cale un vicleșug împotriva aproapelui. Când nu izbutește, se îndepărtează, adăugând și durere patimii sale. În schimb, cel care păstrează tăcerea spre a fi de folos își sporește prietenia și se îndepărtează bucurându-se, întrucât primește lumina ce risipește întunericul.

1.27. Cel care, aflându-se într-o adunare, întrerupe cu îndrăzneală ascultarea discursurilor, nu îşi ascunde boala de care suferă: iubirea de slavă. Cuprins de această boală, propune mii de dispute şi ocolişuri, dorind ca astfel să întrerupă şirul celor rostite.

1.28. Înţeleptul, fie că oferă, fie că primeşte învăţătură, vrea să fie învăţat şi să înveţe pe alţii numai cele de folos. În schimb, cel care este în aparenţă înţelept, fie că întreabă, fie că este întrebat, pune înainte numai curiozităţi.

1.29. Cine s-a împărtăşit, prin harul lui Dumnezeu, din felurile de bine, este dator să le transmită fără invidie şi altora, aşa cum se spune: „în dar aţi luat, în dar să daţi" (Mt. 10, 8). Căci acela care îşi ascunde darul în pământ şi îşi acuză stăpânul cum că ar fi aspru, respingând virtutea spre a-şi cruţa carnea (cf. Mt. 25, 24). Iar cel ce vinde adevărul duşmanilor, după ce este dat în vileag ca iubitor de slavă, fără să poată îndura ruşinea, se spânzură (cf. Mt. 27, 5).

1.30. Cei care încă şovăie în războiul purtat împotriva patimilor şi se tem de atacul duşmanilor nevăzuţi, trebuie să tacă. Adică, să nu se îndeletnicească cu apărarea virtuţii prin modul folosirii de cuvinte polemice, ci să îi încredinţeze lui Dumnezeu, prin rugăciune, grija pentru ei înşişi. Pentru ei rosteşte *Exodul*: „Domnul va lupta pentru voi şi voi veţi tăcea" (Ex. 14, 14). Cei care deja au alungat prigonitorii şi se grăbesc să caute modurile de trăire a virtuţilor

pentru învățătura bunei conduite, trebuie numai să aibă deschisă urechea cugetării. Lor li se spune: „Ascultă, Israele!" (Dt. 6, 4). Iar celui care, în urma purificării, se îndreaptă cu putere către cunoaşterea divină, i se cuvine să aibă o îndrăzneală cucernică. Lui i se va spune: „Ce strigi către mine?" (Ex. 14, 15). Aşadar, celui care, din pricina fricii, i s-a prescris tăcerea, îi este de folos numai să îşi caute scăparea în Dumnezeu; celui care este îndrumat către ascultare, i se cuvine să fie gata să se supună poruncilor divine; iar gnosticului, să strige neîncetat, atât prin rugăciunea pentru îndepărtarea relelor, cât şi prin mulțumirea adusă pentru împărtăşirea cu cele bune.

1.31. Sufletul nu se poate întinde niciodată către cunoaşterea lui Dumnezeu, dacă Dumnezeu însuşi, prin coborârea sa, nu va îngădui să fie atins de el şi nu îl va înălța către sine. Căci mintea umană nu are o atât de mare putere de pătrundere, astfel încât să ajungă la perceperea unei iluminări divine, dacă Dumnezeu însuşi nu a înălțat-o, pe cât îi stă în putere minții umane să fie înălțată, şi nu o va lumina cu razele divine (cf. In. 6, 44, 65).

1.32. Cel ce îi imită pe ucenicii Domnului, nu refuză, din pricina fariseilor, să urmeze drumul prin semănături în ziua de Sabat şi să smulgă spice (cf. Lc. 6,1). Dimpotrivă, după ce va fi ajuns în starea de nepătimire în urma practicii, culege rațiunile creaturilor, hrănindu-se cu evlavie din ştiința divină a celor ce sunt.

1.33. Potrivit Evangheliei, cel care este numai credincios mută prin practică muntele răutății sale (cf. Mt. 17, 20), îndepărtându-se de cursul instabil al obiectelor simțirii, cele asupra cărora era orientată mai înainte dispoziția <sufletului> lui. Iar cel care are puterea de a fi ucenic primeşte din mâna Cuvântului fărâmiturile pâinilor gnostice şi hrăneşte mii de oameni (cf. Mt. 14, 13 et seq.), arătând prin practică puterea multiplă a cuvântului. Pe când, cel care a avut tăria să fie chiar apostol vindecă orice boală şi neputință, alungând demonii, adică punând pe fugă lucrarea patimilor; şi îi vindecă pe bolnavi, atunci când, prin <reînvierea> speranței, îi readuce la deprinderea evlaviei pe cei ce au ajuns să fie lipsiți de ea; iar pe cei slăbiți de trândăvie îi întăreşte prin cuvântul despre judecată (cf. Mt. 10, 1). Căci, fiind chemat să calce peste şerpi şi peste scorpii (cf. Lc. 10, 19), nimiceşte începutul şi sfârşitul păcatului.

1.34. Apostolul şi ucenicul sunt pe deplin şi credincioşi. Însă ucenicul nu este pe deplin şi apostol, dar este pe deplin credincios. Iar cel care este numai credincios nu este nici ucenic şi nici apostol. Totuşi, este posibil ca, prin modul de viață şi prin contemplație, al treilea să fie strămutat la rangul şi vrednicia celui de-al doilea şi al doilea la cele ale întâiului.

1.35. Tuturor celor create în timp potrivit timpului le este stabilit să devină desăvârşite când ajung la capătul creşterii lor naturale. Dar toate câte sunt împlinite de către ştiința lui Dumnezeu potrivit virtuții,

odată ajunse la desăvârşire, se mişcă din nou pentru a creşte. Căci sfârşiturile unora devin începuturile altora. De aceea, cel care, prin virtuțile potrivit practicii, a făcut ca în el însuşi să înceteze existența celor pieritoare, a fixat începutul altor configurații mai divine. Fiindcă Dumnezeu nu sfârşeşte vreodată bunele întocmiri, aşa cum nici nu le-a început. Pentru că întocmai cum luminii îi este propriu să lumineze, tot astfel lui Dumnezeu îi este propriu să facă bine. În Lege, după ce lucrurile care, în privința naşterii şi pieirii, urmează <rațiunea> timpului au fost ordonate laolaltă, este cinstit prin odihnă Sabatul. În Evanghelie însă, unde este introdusă ordinea celor inteligibile, Sabatul este luminat de împlinirea reuşită a faptelor bune. Şi se întâmplă aşa, chiar dacă sunt indignați cei ce încă nu ştiu că „Sabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru Sabat" şi că „Fiul Omului este Domn şi al Sabatului" (Cf. Mc. 2, 27-28).

1.36. În Lege şi Profeți se aminteşte atât de Sabat, cât şi de Sabaturi şi de Sabaturile Sabaturilor; la fel, de tăierea împrejur şi de tăierea împrejur a tăierii împrejur; sau, se aminteşte de seceriş şi de secerişul secerişului, după cuvintele: „Veți secera secerişul vostru" (Lev. 23, 10). Primul este străbaterea completă a filozofiei practice, naturale şi teologice. Al doilea, eliberarea de devenire şi de rațiunile (ton logon) proprii devenirii. Iar al treilea reprezintă pătrunderea la rațiunile mai spirituale proprii simțirii şi minții, precum şi bucuria resimțită de pe urma acelora. Şi cele rostite se găsesc într-adevăr în chip întreit, distincte

fiecare, pentru ca gnosticul să cunoască raţiunile potrivit cărora Moise ţine Sabatul ca unul ce moare în afara pământului sfânt (cf. Deut. 34, 5), în timp ce Iisus Navi taie împrejur după ce a trecut Iordanul (Ios. 5, 3), iar moştenitorii pământului cel bun i-au adus lui Dumnezeu ofranda secerişului de două ori sporit.

1.37. Sabatul este nepătimirea sufletului raţional care, prin practică, a îndepărtat cu totul de la sine semnele păcatului.

1.38. Sabaturile sunt libertatea sufletului raţional care a îndepărtat de la sine, prin contemplaţia naturală în spirit, până şi lucrarea ce în chip natural este orientată către simţire.

1.39. Sabaturile Sabaturilor sunt odihna spirituală a sufletului raţional; <sufletul>, retrăgându-şi mintea chiar şi de la toate acelea care <poartă> în ele raţiuni mai divine, o pune cu totul numai în legătură cu Dumnezeu printr-un extaz propriu iubirii, iar prin teologia mistică o face pe deplin nemişcată în Dumnezeu.

1.40. Tăiere împrejur este îndepărtarea din suflet a dispunerii sale pătimitoare dimprejurul devenirii.

1.41. Tăierea împrejur a tăierii împrejur este lepădarea şi desprinderea în totalitate până şi de acele mişcări naturale ale sufletului <orientate> împrejurul devenirii.

1.42. Secerişul aparţine sufletului raţional, când adună şi recunoaşte cu ştiinţă raţiunile mai spirituale ale fiinţărilor din <domeniul> virtuţii şi al naturii.

1.43. Secerişul secerişului este înţelegerea lui Dumnezeu, inaccesibilă oricăruia, dar care se aşază în chip neştiut în jurul minţii, după contemplarea mistică a celor inteligibile. De o <asemenea înţelegere> se apropie cu necesitate cel ce îl cinsteşte cu vrednicie pe Creator, pornind de la creaturile văzute şi nevăzute.

1.44. Mai este şi un alt seceriş mai spiritual, despre care se spune că ar fi al lui Dumnezeu; şi o altă tăiere împrejur mai tainică şi un alt Sabat mai ascuns, în care Dumnezeu se opreşte de la propriile-i lucrări întru odihna sabatică, potrivit cu: „Secerişul este mult, dar lucrătorii sunt puţini" (Lc. 10, 2) şi „tăiere împrejur este aceea a inimii, în duh" (Rom. 2, 29) şi „A binecuvântat Dumnezeu ziua a şaptea şi a sfinţit-o, pentru că într-însa s-a odihnit de toate lucrările, pe care Dumnezeu a început să le facă" (Fac. 2, 3).

1.45. Secerişul lui Dumnezeu, ce va avea loc la sfârşitul veacurilor, este sălăşluirea şi locuirea în el a celor pe deplin vrednici.

1.46. Tăierea împrejur a inimii în duh este desprinderea totală de lucrările naturale care, urmând simţirea şi mintea, se orientează către cele sensibile şi inteligibile. Petrecută prin prezenţa Duhului, <des-

prinderea> transfigurează imediat şi pe deplin trupul şi sufletul în ceva mai divin.

1.47. Sabatizarea lui Dumnezeu este totala întoarcere la el a celor create, prin care el se odihneşte de lucrarea naturală în privința lor, de propria sa lucrare întru totul divină, ce lucrează în chip negrăit. Căci Dumnezeu se odihneşte, după caz, de lucrarea naturală din fiecare dintre ființări - aceea în virtutea căreia fiecăreia dintre ființări îi este dat să se mişte în chip natural -, când fiecare, după ce a primit lucrarea divină după măsura cuvenită, îşi va determina propria-i lucrare în ordinea naturii prin raportare la Dumnezeu însuşi.

1.48. Cei plin de zel trebuie să cerceteze despre care dintre cele înfăptuite se cuvine să gândim că Dumnezeu a început să le creeze sau, dimpotrivă, <despre care dintre cele înfăptuite se cuvine să gândim> că nu le-a început. Căci, dacă s-a odihnit de toate cele înfăptuite pe care a început să le creeze, este evident că nu s-a odihnit şi de acelea pe care nu a început să le creeze. Şi nicidecum nu <s-a odihnit şi de acelea>, câtă vreme cele înfăptuite cărora Dumnezeu le-a dat un început temporal al ființei lor sunt toate ființările participante, ca, de pildă, diferitele esențe ale ființărilor. De aceea, neființa le aparține anterior ființei lor: era cândva când ființările participante nu erau. În schimb, se găsesc ca <entități> înfăptuite de Dumnezeu, cărora nu li s-a dat un început temporal al ființei lor, ființările participate la

care participă prin har fiinţările participante, cum este cazul bunătăţii, laolaltă cu tot ceea ce ar putea fi cuprins în raţiunea bunătăţii. Şi, mai simplu spus, viaţa întreagă, nemurirea, simplitatea, imuabilitatea, infinitatea şi toate câte mai pot fi contemplate fiinţial cu privire la el. Şi acestea sunt <entităţi> înfăptuite de Dumnezeu, dar nu unele începute temporal. Pentru că nu s-ar putea ca nefiinţa să fie anterioară virtuţii şi nici oricărei alteia dintre cele amintite mai înainte, chiar dacă, în sine, participantele lor au început să fie în mod temporal. Aşadar, orice virtute este fără de început, fără ca timpul să-i fie anterior, întrucât îl are pe Dumnezeu ca absolut unicul şi veşnicul născător al fiinţei sale.

1.49. Dumnezeu se înalţă de infinite ori infinit mai presus decât toate fiinţările, fie participante, fie participate. Pentru că oricare din ele, de vreme ce are o oarecare raţiune de a fi predicată despre sine, se găseşte ca <realitate> înfăptuită de Dumnezeu, chiar dacă este una ce a început în mod temporal să fie, potrivit devenirii, sau este una care, potrivit harului, a fost sădită în creaturi, cum ar fi o oarecare putere adânc înrădăcinată ce proclamă în profunzime fiinţarea lui Dumnezeu în toate.

1.50. Toate cele nemuritoare şi nemurirea însăşi, toate cele ce vieţuiesc şi viaţa însăşi, toate cele sfinte şi sfinţenia însăşi, toate cele virtuoase şi virtutea însăşi, toate cele bune şi bunătatea însăşi, toate fiinţările şi fiinţialitatea însăşi, toate se găsesc în mod evident

ca <entități> înfăptuite de Dumnezeu. Însă dintre acestea, unele au început în mod temporal să fie, căci a fost cândva, când ele nu erau, în schimb, unele nu au început în mod temporal să fie. Aceasta, întrucât nu a fost cândva, când nu erau nici virtutea, nici bunătatea, nici sfințenia și nici nemurirea. Și cele începute temporal, prin participarea la cele neîncepute temporal, sunt și se numesc așa cum sunt și se numesc. Așadar, Dumnezeu este creator al întregii vieți, al nemuririi, al sfințeniei și al virtuții, întrucât el se înalță mai presus decât ființa tuturor celor gândite și numite.

1.51. Potrivit Scripturii, ziua a șasea aduce desăvârșirea ființărilor subordonate naturii. A șaptea operează delimitarea de ceea ce este propriu mișcării temporale. A opta face înțeles felul stării de dincolo de natură și timp.

1.52. Cel care își petrece ziua a șasea numai potrivit Legii, fugind de stăpânirea patimilor ce tulbură sufletul în privința lucrării sale, trece fără teamă prin mare în pustiul unde celebrează numai Sabatul odihnirii de patimi. În schimb, cel care a trecut Iordanul, lăsând în urmă chiar și starea odihnirii de patimi, a ajuns la moștenirea virtuților.

1.53. Cel care își petrece ziua a șasea în chip evanghelic, după ce mai întâi a pus capăt primelor mișcări ale păcatelor, ajunge, prin virtuți, la starea de nepătimire, una pustie de orice rău, odihnindu-se

sabatic cu mintea până şi de simpla reprezentare a patimilor. Iar cel care trece peste Iordan este strămutat în ţinutul gnozei, unde mintea, pe care pacea a clădit-o în chip mistic ca templu, devine „locaş al lui Dumnezeu în Duh" (Ef. 2, 22).

1.54. Cel care a desăvârşit în chip divin ziua a şasea, în el însuşi, cu faptele şi gândurile cuvenite şi şi-a împlinit bine faptele, el însuşi împreună cu Dumnezeu, a trecut, prin înţelegere, dincolo de întreaga existenţă a celor subordonate naturii şi timpului. Şi a fost strămutat la contemplarea mistică a veacurilor şi a celor veşnice, odihnindu-se sabatic cu mintea în chip neştiut de totala abandonare şi depăşire a fiinţărilor. Iar cel care s-a învrednicit şi de ziua a opta s-a ridicat din morţi - astfel le numesc pe toate cele aflate în urma lui Dumnezeu: cele sensibile şi inteligibile, cuvinte şi gânduri - şi a trăit fericita viaţă a lui Dumnezeu, a singurului care, cu adevărat, este numit şi este, în chip propriu, viaţă, în aşa fel, încât el însuşi a devenit, prin îndumnezeire, Dumnezeu.

1.55. Ziua a şasea este împlinirea deplină a lucrărilor naturale de către cei ce practică virtutea. A şaptea este străbaterea şi renunţarea la toate înţelesurile naturale de către cei ce contemplă gnoza negrăită. Iar a opta este detaşarea şi trecerea celor vrednici la îndumnezeire. Şi Domnul, lăsând să se arate că nu este posibil să fie ceva mai tainic decât aceste zile a şaptea şi a opta, le-a numit zi şi ceas al împlinirii, ca unele care circumscriu tainele şi raţiunile tuturor. Aceste

zile nu vor putea fi cunoscute în nici un fel de către absolut nici una din puterile cereşti şi pământeşti mai înainte de experimentarea pătimirii, în afară de însăşi fericita dumnezeire, creatoarea lor.

1.56. Ziua a şasea face înțeleasă rațiunea ființei ființărilor, a şaptea indică modul de a ființa bine al ființărilor, iar a opta dă de înțeles taina negrăită a faptului de a ființa bine în veşnicie, ce revine ființărilor.

1.57. Cunoscând că ziua a şasea este simbolul lucrării practice, să ne îndeplinim într-însa întreaga datorie a faptelor virtuții, pentru ca şi despre noi să se spună: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte" (Fac. 1, 31).

1.58. Datoria bunei lucrări lăudate de Dumnezeu este îndeplinită de cel ce se străduieşte prin trup să aducă sufletului buna ordine a diversității virtuților.

1.59. Cel ce a împlinit Pregătirea faptelor dreptății, a trecut la odihna contemplației gnostice. Şi, fiindcă potrivit contemplației, rațiunile ființărilor sunt luate dimprejur aşa cum s-ar cuveni să o facă Dumnezeu, el se odihneşte de mişcarea minții împrejurul contemplației.

1.60. Cel ce participă la odihna lui Dumnezeu pentru noi în ziua a şaptea, va participa şi la lucrarea sa pentru noi din ziua a opta, cea de îndumnezeire, adică la învierea mistică. Şi îşi va părăsi şi el aşezate în mormânt giulgiurile şi mahrama de pe cap, aşa

încât, cei ce le contemplă, de vor fi ca Petru şi Ioan, să creadă că Domnul a înviat (cf. Ioan, 20, 3 et seq).

1.61. Mormântul domnesc este deopotrivă fie lumea aceasta, fie inima fiecărui credincios. Giulgiurile sunt raţiunile existente pentru cele sensibile laolaltă cu modurile virtuţii, iar mahrama este cunoaşterea simplă şi nediversificată a celor inteligibile împreună cu ştiinţa despre Dumnezeu (teologia), atât cât este posibilă. Cuvântul se face cunoscut mai întâi prin acestea, altminteri, lipsiţi de ele, noi nu putem înainta spre a obţine înţelegerea lui absolută de dincolo de acestea.

1.62. Cei ce îl îngroapă pe Domnul cu cinste îl vor şi vedea înviat întru slavă, în vreme ce, pentru oricine în afara lor, el este nevăzut. Căci nu mai este uşor de prins de către cei ce îi vor răul, întrucât nu mai are veşmintele exterioare, prin care părea că doreşte să fie prins de către cei ce voiau asta şi prin care a primit să pătimească pentru mântuirea tuturor.

1.63. Cel ce îl îngroapă pe Domnul cu cinste este vrednic de a fi venerat de toţi iubitorii de Dumnezeu, întrucât l-a scăpat aşa cum se cuvine de ocările mulţimii, fără să permită ca temeiul blasfemiei necredincioşilor să fie răstignirea lui pe lemn. Iar cei ce au pus peceţile asupra mormântului şi i-au pus înainte ostaşi sunt vrednici de ură pentru ceea ce au pus la cale. Şi tot ei, când Cuvântul învie, la fel cum au făcut-o cu ucenicul lepădat pentru ca el să trădeze –

iar eu mă refer la etalarea modului <de a trăi> virtutea –, înşală cu arginţi cum că ar fi fost furat şi îi cumpără şi pe soldaţi pentru a mărturisi fals împotriva Mântuitorului înviat. Gnosticul cunoaşte semnificaţia celor spuse, pentru că nu îi rămân necunoscute cum şi de câte ori Domnul este crucificat, pus în mormânt şi înviat, de vreme ce, în acelaşi chip, el face moarte judecăţile pătimaşe aşezate de către demoni în inimă, unele care, în timpul ispitelor, îşi împart, precum nişte veşminte, modurile aparenţei morale şi trece ca peste nişte peceţi dincolo de imaginile întipărite în suflet, <ce reprezintă> păcatele în modul predispoziţiei.

1.64. Orice iubitor de argint, disimulând virtutea cu precauţie, când se întâmplă să găsească materia pe care râvnea să o obţină, reneagă modul de viaţă după care, mai înainte, putea să treacă drept ucenic al Domnului.

1.65. Când ai să vezi că unii dintre cei orgolioşi, din pricină că nu suportă să li se aducă laudă celor ce le sunt superiori, pun la cale să înăbuşe adevărul grăit, respingându-l prin mii de ispitiri şi acuzaţii nelegiuite, să-mi pricepi atunci că aceştia l-au răstignit iarăşi pe Domnul, l-au îngropat şi l-au pus sub pază cu peceţi şi soldaţi. Cuvântul, întorcând toate acestea asupra lor, învie: cu cât este mai mult atacat, cu atât mai mult se arată mai strălucitor, tot aşa cum se întăreşte prin pătimiri întru nepătimire. Căci este mai tare decât toate, ca cel ce este şi se numeşte Adevăr.

1.66. Taina întrupării Cuvântului poartă înțelesul tuturor cuvintelor acoperite şi al tipurilor din Scriptură, precum şi ştiința tuturor creațiilor văzute şi inteligibile. Şi cel care cunoaşte taina crucii şi a mormântului a cunoscut rațiunile celor amintite mai înainte. Iar cel care a fost inițiat în puterea negrăită a învierii, a cunoscut scopul originar pentru care Dumnezeu le-a întemeiat pe toate.

1.67. Toate cele văzute au nevoie de cruce, adică de acea stare în care este suspendată dispoziția naturală a simțirii de a suferi lucrarea acelora. Toate inteligibilele au nevoie de mormânt, adică de acea deplină nemişcare a celor care, potrivit minții, suferă lucrarea acelora. De aceea, după ce, laolaltă cu relația, dispar lucrarea naturală şi mişcarea în privința tuturor <lucrurilor>, Logosul, ca singurul care există prin el însuşi, se arată în strălucirea sa, ca şi cum ar învia din morți, având-le, prin circumscriere, pe toate cele provenite de la sine, deşi absolut nimic nu este înrudit cu el, prin nici un fel de relație naturală. Şi, drept urmare, mântuirea celor mântuiți se petrece după har, nu după natură.

1.68. Veacurile, timpurile şi locurile aparțin categoriei relației: fără ele, nu este nimic din cele gândite împreună cu ele. Însă Dumnezeu nu este printre cele care aparțin categoriei relației, întrucât nu are absolut nimic împreună cu care să fie gândit. Aşadar, dacă Dumnezeu însuşi este moştenirea celor vrednici, cel vrednic de un asemenea har va fi dincolo de toate

veacurile, timpurile şi locurile, având drept loc pe Dumnezeu însuşi, după cum este scris: „Fii mie Dumnezeu apărător şi loc întărit, ca să mă mântuieşti" (Ps. 70, 3).

1.69. Scopul nu are absolut nimic asemănător cu mijlocul, altminteri nu ar fi scop. Mijlocul este reprezentat de toate cele ce sunt după început (principiu) şi dincoace de sfârşit (scop). Astfel, dacă toate veacurile, timpurile şi locurile, laolaltă cu toate cele gândite împreună cu ele sunt după Dumnezeu, el fiind începutul fără de început (principiul lipsit de principiu) şi, cum acestea există cu mult dincoace de el ca sfârşit (scop) infinit, atunci ele nu se deosebesc cu nimic faţă de mijloc. Şi, întrucât Dumnezeu este sfârşitul (scopul) celor mântuiţi, nu va fi contemplat nimic din ceea ce ţine de mijloc laolaltă cu cei mântuiţi, odată ajunşi la sfârşitul (scopul) cel mai înalt.

1.70. Întreaga lume este prinsă în limitele raţiunilor proprii şi este numită loc şi veac al celor care locuiesc în ea. Întrucât <lumea> deţine moduri de contemplaţie inerente ei în chip natural, acestea pot da naştere unei înţelegeri parţiale a înţelepciunii lui Dumnezeu în privinţa tuturor <lucrurilor>. Atât timp cât acestea sunt folosite de cineva pentru înţelegere, ele nu pot fi în afara mijlocului şi a cuprinderii parţiale. Dar când ceea ce este în parte e năruit de arătarea a ceea ce este desăvârşit şi sunt depăşite toate oglindirile şi ghiciturile, adevărul devenind prezent faţă către faţă, cel mântuit va fi dincolo de toate lumile,

veacurile şi locurile, despre care până atunci fusese învăţat ca un prunc. El ajunge, astfel, să se desăvârşească potrivit lui Dumnezeu (cf. I Cor., 13, 10-13).

1.71. Pilat este tipul legii naturale, iar mulţimea iudeilor tipul legii scrise. Astfel, cel care nu ajunge, prin credinţă, dincolo de aceste două legi, nu va putea primi adevărul <aflat> mai presus de natură şi cuvânt; dimpotrivă, răstigneşte Cuvântul în chip absolut. Fie ca un iudeu, socotind Evanghelia sminteală, fie ca un elen, <socotind-o> nebunie (cf. I Cor. 1, 23).

1.72. Când ai să-i vezi pe Irod şi Pilat legând unul cu celălalt prietenie spre a-l ucide pe Isus, gândeşte-te atunci la reunirea demonilor desfrânării şi al slavei deşarte spre a fi unul şi acelaşi, punându-se de acord să omoare raţiunea virtuţii şi a cunoaşterii. Căci demonul slavei deşarte, simulând cunoaşterea spirituală, trimite la demonul desfrânării, în timp ce demonul desfrânării, luând, prin renunţare, chipul purităţii, trimite înapoi la demonul slavei deşarte. De aceea, se spune: „Îmbrăcându-l cu o haină strălucitoare, Irod l-a trimis iarăşi la Pilat" (Lç. 23, 11).

1.73. Bine este să nu se îngăduie ca mintea să stăruie în prejma cărnii şi a patimilor. „Căci", se spune, „nu se culeg smochine din mărăcini", adică virtute din patimi, „nici struguri din spini", adică din carne cunoaşterea aducătoare de fericire (Mt. 7, 16).

1.74. După ce ascetul este dovedit prin rezistenţa sa la încercări, purificat prin instruirea trupului şi

desăvârşit prin grija pentru contemplațiile sublime, devine vrednic de mângâierea divină. „Căci Domnul", spune Moise, „a venit din Sinai", adică din încercări, „şi ni s-a descoperit în Seir", adică în străduințele trupeşti, şi „s-a odihnit pe muntele Faran împreună cu mii de sfinți" (Deut. 33, 2), adică pe muntele credinței împreună cu mii de sfinte cunoştințe.

1.75. Irod stă pentru rațiunea prudenței cărnii, Pilat pentru <rațiunea> simțirii, Cezarul pentru <rațiunea> celor sensibile, iar iudeii pentru <rațiunea> judecăților sufleteşti. Aşadar, când sufletul aderă la simțuri din neştiință, predă simțirii Cuvântul spre moarte, proclamând de la sine însuşi, prin mărturisire, regalitatea celor pieritoare. Astfel, iudeii spun: „Nu avem împărat decât pe Cezarul" (Ioan. 19, 15).

1.76. Irod ține loc pentru lucrarea patimilor, Pilat pentru deprinderea de a fi înşelat de ele, Cezarul pentru întunecatul stăpânitor al lumii, iudeii pentru suflet. Aşadar, când sufletul a devenit supus patimilor, predă virtutea pe mâna deprinderii răului şi, astfel, reneagă în chip limpede împărăția lui Dumnezeu, urmând tirania corupătoare a diavolului.

1.77. Sufletului nu îi este suficientă supunerea patimilor pentru a ajunge la bucuria spirituală, dacă nu a dobândit virtuțile prin împlinirea poruncilor. De aceea, se spune: „Nu vă bucurați de aceasta, că demonii vi se pleacă", adică lucrările patimilor, „ci vă bucurați că numele voastre sunt scrise în ceruri"

(Lc. 10, 20), ele, ca urmare a virtuților, fiind înscrise de harul înfierii în locul nepătimirii.

1.78. Bogăția virtuților cu fapta este absolut necesară gnosticului. De aceea, se spune: „Cel ce are pungă", adică cunoaştere spirituală, „să o ia, tot aşa şi traista", adică abundența virtuților din care sufletul se hrăneşte din belşug. „Iar cel ce nu are", evident, e vorba despre pungă şi traistă, adică cunoaştere şi virtute, „să-şi vândă haina şi să-şi cumpere sabie" (Lc. 22, 36). Se spune să-şi încredințeze cu râvnă propria-i carne ostenelilor virtuților şi să lupte, pentru pacea lui Dumnezeu, împotriva patimilor şi demonilor, sau, urmând cuvântul lui Dumnezeu, aceasta este deprinderea de a deosebi mai binele de mai rău (cf. Ef. 6, 17 şi Evr. 4, 12).

1.79. Domnul se arată la vârsta de treizeci de ani, învățându-i astfel în ascuns tainele despre sine pe cei ce reuşesc să străvadă prin acest număr. Pentru că, acela care înțelege mistic numărul treizeci pătrunde la Domnul în chip de creator şi proniator al timpului şi al naturii, precum şi al inteligibilelor mai presus de natura văzută. Al timpului, prin numărul şapte, întrucât timpul este înşeptit; al naturii, prin numărul cinci, pentru că simțirea este divizată în cinci; al celor inteligibile, prin numărul opt, întrucât originea inteligibilelor se află mai presus de cursul măsurat al timpului; iar proniator este prin numărul zece, pricină fiind şi decada sfântă a poruncilor, cea care introduce oamenii la bine, dar şi faptul că Domnul, când a

devenit om, şi-a început numele cu această literă. Astfel, adunându-l pe cinci cu şapte, cu opt şi cu zece, se ajunge la numărul treizeci. Drept urmare, celui ce ştie să-l urmeze bine pe Domnul ca iniţiator nu îi va rămâne necunoscută raţiunea pentru care şi el va apărea la vârsta de treizeci de ani cu puterea de a vesti Evanghelia Împărăţiei. Căci, după ce va crea fără cusur, ca pe o natură văzută, lumea virtuţilor cu fapta, fără să se abată de la cursul urmat de sufletul său, precum nici timpul nu o face, regăsindu-se prin contrarii; după ce, prin contemplaţie, va culege fără greşeală cunoaşterea celor inteligibile şi va fi fost în stare, proniator, să aşeze această deprindere şi în alţii, atunci şi el, ca şi cum ar avea o vârstă trupească, va fi de treizeci de ani în duh, arătându-şi şi în alţii lucrarea propriilor sale feluri de bine.

1.80. Cel copleşit de plăcerile trupului nu este nici lucrător al virtuţii şi nici nu se poate mişca bine către cunoaştere. De aceea, nu are nici un om, adică o judecată înţeleaptă, aşa încât, când apa se tulbură, să-l arunce în scăldătoare, adică în virtutea primitoare de cunoaştere şi aceea care vindecă orice boală, cu condiţia ca nu cumva bolnavul, amânând din nepăsare, să fie întrecut de un altul ce îl va împiedica să ajungă la vindecare. Acesta este şi motivul pentru care a zăcut bolnav treizeci şi opt de ani. Pentru că, acela care nu a contemplat creaţia văzută întru slava lui Dumnezeu şi nici nu şi-a înălţat înţelegerea cu evlavie către natura inteligibilă, este drept să rămână bolnav numărul de ani amintit. Este aşa fiindcă nu-

mărul treizeci, considerat din perspectiva naturii, semnifică natura sensibilă, la fel cum, cercetat din perspectiva practicii, <semnifică> virtutea practică. Iar numărul opt, înţeles natural, indică natura inteligibilă a celor lipsite de corp, la fel cum, contemplat gnostic, <indică> teologia atotînţeleaptă. Cel care nu este mişcat de acestea către Dumnezeu, rămâne căzut, posibil, până când, venind Cuvântul, îl va învăţa calea scurtă către vindecare, spunându-i: „Scoală-te, ia-ţi patul tău şi umblă"; adică, i-a poruncit să-şi ridice mintea din iubirea de plăceri de care fusese cuprinsă, să-şi ia trupul pe umerii virtuţilor şi să plece la casa lui, desigur, cerul. Întrucât este mai bine ca <partea> inferioară să fie luată de cea superioară pe umerii practicii spre a fi dusă la virtute, decât ca <partea> superioară, din pricina moliciunii ei, să fie condusă de cea inferioară la iubirea de plăceri (cf. Ioan, 5, 2-15).

1.81. Până când, în cugetare, nu am ieşit fără nici un amestec din esenţa noastră şi a tuturor celor aflate în urma lui Dumnezeu, încă nu am primit, în privinţa virtuţii, deprinderea imutabilităţii. Iar când această demnitate ne va fi menţinută prin iubire, atunci vom cunoaşte puterea făgăduinţei divine. Pentru că este necesar să credem că cei vrednici sunt într-o sălăşluire neschimbătoare acolo unde mintea, anticipând prin iubire, şi-a înrădăcinat puterea. Aşadar, cel care nu iese din sine şi din toate cele ce pot fi gândite în vreun fel oarecare şi nu se strămută în tăcerea mai presus de gândire nu poate fi absolut liber de schimbare.

1.82. Orice gând fie deține mai multe aspecte, fie, cu siguranță, cel puțin două. Este aşa, întrucât <gândul> este o relație de mediere între doi extremi, raportându-i unul la celălalt pe gânditor şi obiectul gândit. Cum e firesc, nici unul din ei nu îşi poate păstra complet simplitatea. Deoarece, gânditorul este un substrat oarecare, cel puțin pentru că împreună cu el este gândit faptul de a avea posibilitatea de a gândi. La rându-i, obiectul gândit este fie un substrat oarecare ca atare, fie este într-un substrat, aceasta din urmă, pentru că împreună cu <obiectul> este gândit sau faptul de a avea posibilitatea ca el să fie gândit, sau substanța a cărei posibilitate este <obiectul gândit>, servindu-i acestuia de mai înainte drept substrat. Aşadar, absolut nici un fel de ființare nu este în sine o substanță sau un gând simplu, astfel încât să fie şi o monadă indivizibilă. Însă, în privința lui Dumnezeu, dacă îi spunem substanță, lui nu îi aparține drept ceva ce poate fi în mod natural gândit împreună cu sine, anume, posibilitatea de a fi gândit; prin urmare, el nu este compus. Apoi, dacă îi spunem gând, el nu are în mod natural o substanță receptoare care să servească drept substrat al gândului; dimpotrivă, Dumnezeu însuşi, potrivit substanței sale, este gândire, cu totul gândire şi numai gândire. Şi, potrivit gândirii, el însuşi este substanță, cu totul substanță şi numai substanță. Şi cu totul dincolo de substanță şi dincolo de gândire, pentru că este monadă indivizibilă, fără părți şi simplă. Prin urmare, cel ce are vreun gând, de orice fel ar fi acesta, nu a ieşit din diadă sub nici un chip. Însă, acela care a părăsit gândirea

pe deplin, a ajuns întrucâtva în monadă, renunţând, prin depăşire, la puterea de a gândi.

1.83. În cele multe este alteritate, neasemănare şi diferenţă, pe când, în Dumnezeu, cel care se găseşte în sens propriu ca unul şi singurul, este numai identitate, simplitate şi asemănare. De aceea, nu este înţelept ca, înainte de a te găsi în afara celor multe, să te repezi asupra contemplaţiilor referitoare la Dumnezeu. Şi aceasta o arată Moise, împlântând în afara taberei cortul gândirii, pentru ca abia apoi să poarte convorbirea cu Dumnezeu (cf. Ieş. 33, 7). Într-adevăr, este primejdios a încerca să dezvălui negrăitul printr-un discurs verbal, fiindcă un asemenea discurs verbal este îndoit şi încă şi mai amplu. În schimb, cel mai sigur este faptul de a contempla fiinţa fără glas, numai în suflet, fiindcă ea stă ridicată în monada indivizibilă, nu în cele multe. Pentru aceasta, arhiereul, ca unul căruia i s-a rânduit ca abia o singură dată pe an să fie lăsat să intre în Sfânta Sfintelor, înăuntrul catapetesmei (cf. Ieş. 30, 10; Evrei. 9, 7), învaţă că numai acela care a străbătut curtea şi Sfintele, ajunge înăuntru, în Sfintele Sfintelor; adică, numai cel ce a depăşit întreaga natură a celor sensibile şi inteligibile, devenind pur faţă de tot ceea ce-i este propriu potrivit devenirii, poate întâlni reprezentările dimprejurul lui Dumnezeu cu o cugetare dezbrăcată şi goală.

1.84. Marele Moise, numai după ce şi-a împlântat cortul în afara taberei, adică, după ce şi-a stabilit voinţa şi gândirea în afara celor văzute, începe să se

închine lui Dumnezeu. Şi, după ce intră în întuneric (Exod. 20, 21), locul fără formă şi fără materie al cunoaşterii, rămâne acolo spre a fi desăvârşit în cele mai sfinte iniţieri.

1. 85. Întunericul este starea lipsită de formă, fără materie şi fără trup, cea care poartă în sine cunoaşterea fiinţărilor menită să servească drept exemplu. Cine ajunge înăuntrul <acestei stări>, ca un alt Moise, înţelege cele <ce rămân> nevăzute pentru natura muritoare. Prin această stare, el zugrăveşte în sine frumuseţea virtuţilor divine, aşa cum o pictură poartă, sub forma unei imitaţii reuşite, reprezentarea frumuseţii arhetipului. El coboară, oferindu-se pe el însuşi celor care vor să-i imite virtutea şi, arătând prin aceasta, iubirea de oameni şi belşugul harului din care s-a împărtăşit.

1.86. Cei ce urmează neprihănit filozofia cea după Dumnezeu descoperă cel mai mare câştig din ştiinţa acesteia în ea însăşi: <şi anume> să nu-şi mai schimbe voinţa odată cu lucrurile, ci, dimpotrivă, cu o fermă statornicie, să pună mâna de bună voie pe toate cele care se acordă cu raţiunea virtuţii.

1.87. Fiind botezaţi în Christos prin Duhul în prima sa incoruptibilitate, cea a cărnii, o aşteptăm, potrivit lui, şi pe ultima, în Duhul, păstrând nepătată prima incoruptibilitate, prin sporirea faptelor bune şi prin moartea liber voită. Potrivit acestei <incoruptibilităţi ultime>, nici unul dintre cei ce o au nu se teme de pierderea felurilor de bine dobândite.

1.88. Dumnezeu, întrucât a voit, din mila sa pentru noi, să trimită din cer harul divinei virtuți pentru cei de pe pământ, a pregătit în chip simbolic cortul sfânt şi toate cele aflate în el, acesta fiind imagine, tip şi imitație a înțelepciunii.

1.89. Harul Noului Testament a fost ascuns în mod tainic în litera celui Vechi. De aceea, Apostolul spune că legea este în chip duhovnicesc (cf. Rom. 7, 14). Aşadar, Legea, în literă, se învecheşte şi îmbătrâneşte (cf. Evr. 8, 13), încetând să lucreze, dar, în duh, este în puterea tinereții, fiind întru totul lucrătoare. Căci harul nu poate fi supus în nici un fel învechirii (cf. Evrei, 8, 13).

1.90. Legea poartă umbra Evangheliei, iar Evanghelia este chip al viitoarelor feluri de bine. Căci prima împiedică înfăptuirile celor rele, iar a doua oferă faptele proprii celor bune.

1.91. Spunem că întreaga Sfântă Scriptură este împărțită în carne şi duh, fiind asemenea unui om spiritual. De aceea, cel care spune despre textul Scripturii că este carne, iar despre înțelesul ei că este duh sau suflet, nu va greşi față de adevăr. Şi, evident, înțelept este cel care părăseşte coruptibilul, ajungând să aparțină în întregime incoruptibilului.

1.92. Urmând Sfânta Scriptură, Legea este carnea omului spiritual, simțirea lui sunt Profeții, iar Evanghelia este sufletul inteligibil, care lucrează prin

carnea legii şi prin simţirea profeţilor, reflectându-şi puterea proprie prin înfăptuiri.

1.93. Legea purta umbra, iar Profeţii chipul bunurilor divine şi spirituale din Evanghelie. Dar Evanghelia însăşi ne-a arătat prin litere adevărul însuşi ajuns la prezenţă, acela care fusese pentru Lege de mai înainte umbrit, iar pentru profeţi preînchipuit.

1.94. Cel care împlineşte Legea prin modul său de viaţă şi prin conduită încetează doar lucrarea urmărilor răului jertfindu-i lui Dumnezeu lucrarea patimilor iraţionale. El se apropie de mântuire şi în acest fel, datorită prunciei spirituale aflată în sine însuşi.

1.95. Cel care este instruit de cuvântul profetic, pe lângă înlăturarea lucrării patimilor, scoate din sine şi consimţămintele la ele, pe care le are formate în suflet, ca nu cumva, raportându-se la ceea ce este inferior - desigur, mă refer la trup -, să-i pară că s-a abţinut de la rău, iar în privinţa a ceea ce este superior - iar eu numesc aici sufletul -, să uite că lucrează răul cu prisosinţă.

1.96. Cel care îmbrăţişează cu sinceritate viaţa evanghelică, a retezat din sine şi începutul, şi sfârşitul răului, urmând întreaga virtute cu fapta şi cuvântul. El îi aduce lui Dumnezeu jertfă de laudă şi de mărturisire, pentru că a fost scăpat de întreaga tulburare a patimilor cu fapta şi este acum eliberat de lupta

minții împotriva lor. Și are numai plăcerea insațiabilă a nădejdii bunurilor viitoare, hrănindu-i sufletul pe deplin.

1.97. Celor mai trudnici dintre cei ce se îngrijesc de Scripturile divine, Cuvântul li se arată ca Domn sub două forme: prima este cea comună și vizibilă mulțimii în mai mare măsură, fără să fie destinată doar câtorva oameni, potrivit căreia se spune: „L-am văzut și nu avea chip, nici frumusețe" (Is. 53, 2); a doua este mai ascunsă și accesibilă câtorva, celor care au devenit deja precum Petru, Iacob și Ioan, sfinții apostoli înaintea cărora Domnul a fost preschimbat în slavă, biruind simțirea, potrivit căreia <se spune>: „împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor" (Ps. 44, 3). Dintre ele, prima este potrivită începătorilor, iar a doua corespunde celor desăvârșiți în cunoaștere, pe cât e accesibil acest lucru. Și una este chipul primei veniri a Domnului, în privința căreia este instituit cuvântul rostit al Evangheliei și ea îi purifică pe cei practici prin pătimiri; cealaltă este prefigurarea celei de-a doua veniri în slavă, în privința căreia este înțeles duhul <Evangheliei> și ea îi preschimbă pe gnostici prin înțelepciune pentru îndumnezeirea lor. De pe urma acestei preschimbări a Cuvântului în ei, ajung să privească ca într-o oglindă, cu fața descoperită, slava lui Dumnezeu (II Cor. 3, 18).

1.98. Cel ce rezistă neclintit la suferințe pentru virtute poartă prima venire a Cuvântului ca una ce lucrează asupra lui însuși, purificându-l de orice pa-

tă; iar cel ce şi-a strămutat mintea prin contemplaţie la starea îngerilor, are puterea celei de-a doua veniri lucrând în el nepătimirea şi invincibilitatea.

1.99. Simţirea îl însoţeşte pe cel practic, din pricina greutăţii de a-şi păstra virtuţile, iar lipsa simţirii pe gnostic, fiindcă şi-a retras mintea de la carne şi de la lume <îndreptând-o> către Dumnezeu. Fiindcă primul, luptând prin practică să-şi elibereze sufletul din legăturile relaţiei naturale cu carnea, are voinţa copleşită neîncetat de greutăţi; iar al doilea, odată ce, prin contemplaţie, şi-a tras afară piroanele acestei relaţii, nu poate fi oprit de absolut nimic, întrucât a devenit deja pur de predispoziţia naturală de a fi pătimitor şi de a fi stăpânit de către cei ce voiau să-l fi prins.

1.100. Mana dată lui Israel în pustiu este Cuvântul lui Dumnezeu, potrivindu-se celor ce sunt hrăniţi cu el pentru orice plăcere spirituală şi amestecându-se felurit pentru orice gust, după varietatea poftei resimţite de cei ce se hrănesc cu el. Fiindcă el deţine calitatea oricărei hrane spirituale (cf. Ex. 16, 14 et seq.; Înţ. 16, 20-21). De aceea, celor născuţi de sus, prin duh (Cf. Ioan. 3, 3), dintr-o sămânţă incoruptibilă, le devine „lapte raţional neprefăcut" (I Petr. 2, 2); celor slabi, plantă (cf. Rom. 14, 2) care alină puterea suferindă a sufletului; iar celor ce, prin deprindere, au simţurile sufletului exersate să deosebească binele şi răul, li se dă pe sine ca hrană tare (cf. Evr. 5, 14). Cuvântul lui Dumnezeu are şi alte infinite puteri, ne-

cuprinse în <lumea de> aici. Când însă cineva a murit şi a devenit vrednic să fie pus peste multe sau peste toate, le va şi primi pe acelea în întregime, sau numai unele din puterile Cuvântului, din pricina faptului că, aici, el a fost credincios peste puţin (cf. Mat. 24, 47; 25, 21). Pentru că cel mai înalt dintre toate harurile divine date aici este cel mai mic şi neînsemnat în comparaţie cu cele viitoare.

A DOUA CENTURIE A CAPETELOR GNOSTICE

2.1. Dumnezeu <este> Unul, pentru că dumnezeirea <este> una; <este> monadă fără început (principiu), simplă, suprasubstanțială, fără părți și indivizibilă; aceeași <este> monadă și Treime; aceeași în întregime monadă și aceeași în întregime Treime: aceeași în întregime monadă după substanță și aceeași în întregime Treime după ipostasuri. Căci Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt <sunt> dumnezeirea și dumnezeirea <este> în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt. Aceeași în întregime <este> în Tatăl întreg și Tatăl întreg <este> în aceeași întreagă; și aceeași în întregime <este> în Fiul întreg și Fiul întreg <este> în aceeași întreagă; și aceeași în întregime <este> în Duhul Sfânt întreg și Duhul Sfânt întreg <este> în aceeași întreagă; întreagă <este> Tată și în Tatăl întreg și Tatăl întreg în ea întreagă și întreagă <este> Tatăl întreg; și aceeași întreagă <este> Fiul întreg și aceeași întreagă în Fiul întreg și Fiul întreg <este> ea întreagă și în aceeași întreagă; și aceeași întreagă <este> Duh Sfânt și în Duhul Sfânt întreg și ea întreagă Duhul Sfânt întreg și Duhul Sfânt întreg în aceeași întreagă. Căci dumnezeirea nu <este> în parte

în Tatăl, sau Tatăl în parte Dumnezeu; şi dumnezeirea nu <este> în parte în Fiul, sau Fiul în parte Dumnezeu; şi dumnezeirea nu <este> în parte în Duhul Sfânt, sau Duhul Sfânt în parte Dumnezeu. Pentru că nici dumnezeirea nu poate fi împărţită şi nici <nu poate fi> Dumnezeu nedesăvârşit Tatăl, sau Fiul, sau Duhul Sfânt. Dimpotrivă, aceeaşi întreagă <şi> desăvârşită este cu desăvârşire în Tatăl desăvârşit; şi aceeaşi întreagă <şi> desăvârşită <este> cu desăvârşire în Fiul desăvârşit; şi aceeaşi întreagă <şi> desăvârşită <este> cu desăvârşire în Duhul Sfânt desăvârşit. Pentru că Tatăl întreg este cu desăvârşire în Fiul întreg şi în Duhul întreg; şi Fiul întreg este cu desăvârşire în Tatăl întreg şi în Duhul întreg; şi Duhul Sfânt este cu desăvârşire în Tatăl întreg şi în Fiul întreg. De aceea <este> şi Dumnezeu Unul, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Căci una şi aceeaşi <sunt> substanţa, potenţialitatea şi actul Tatălui, Fiului, şi Sfântului Duh, fără ca vreunul să poată fiinţa sau să poată fi gândit în afara celuilalt.

2.2. Orice gând este al gânditorilor şi al celor gândite. Însă Dumnezeu nu este nici dintre cei ce gândesc, nici dintre cele gândite, căci este dincolo de acestea. Pentru că, altminteri, ca gânditor, ar fi fost nevoie sau să fie circumscris relaţiei cu ceea ce este gândit, sau, drept ceva gândit, să fi fost, din pricina relaţiei, în chip firesc subordonat celui ce îl gândeşte. Urmează, aşadar, că despre Dumnezeu nu se poate concepe nici că gândeşte şi nici că este gândit, dimpotrivă, că este dincolo de faptul de a gândi şi cel de

a fi gândit. De aceea, a gândi şi a fi gândit sunt în mod natural dintre cele aflate în urma lui.

2.3. Orice gând, după cum are temeiul absolut într-o substanţă, fiindu-i acesteia calitate, în acelaşi timp, comportă mişcarea împrejurul substanţei calificate. Aşadar, nu este posibil ca <gândul> să fie suportat de ceva subzistent în el însuşi absolut liber şi simplu, câtă vreme <gândul> nu este liber şi simplu. Însă Dumnezeu, găsindu-se întru totul simplu în ambele privinţe, <fiind> şi substanţă în afara <condiţiei de a fi> substrat <pentru ceva aflat> în el, dar şi gând ce nu are niciun fel de substrat, nu este nici dintre gânditori, nici dintre cele gândite, întrucât el se găseşte în mod evident dincolo de substanţă şi gând.

2.4. Aşa cum, dintr-un centru din care liniile sunt trasate direct, poziţionarea acestora <în el> este văzută ca absolut indivizibilă, tot astfel, cel ce s-a făcut vrednic să ajungă în Dumnezeu va vedea în el toate raţiunile prestabilite ale celor supuse devenirii, potrivit unei cunoaşteri simple şi indivizibile.

2.5. Pentru că gândirea capătă configuraţia celor gândite, gândirea unică este constituită din multe gânduri, fiind configurată potrivit formei fiecăruia dintre cele gândite. Când însă <gândirea> a depăşit mulţimea sensibilelor şi inteligibilelor ce o configurează, devine cu totul fără formă. Atunci, în chip firesc, Cuvântul mai presus de gândire şi-o însuşeşte, punând capăt dispoziţiilor naturale ce o alterează. Iar

cel căruia i se petrece aceasta „s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale sale" (Evr. 4, 10).

2.6. Cel ce a ajuns în viaţa de aici la desăvârşirea accesibilă oamenilor, îi aduce lui Dumnezeu ca rod iubirea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, iar pentru viaţa viitoare, incoruptibilitatea, nemurirea şi cele asemănătoare acestora. Nu mai puţin adevărat este că primele se cuvin celui ce a dus la desăvârşire practica, iar următoarele celui care, printr-o cunoaştere autentică, s-a mutat dintre cele create.

2.7. După cum păcatul este înfăptuirea proprie neascultării, tot astfel, virtutea este înfăptuirea proprie ascultării. Şi după cum neascultării îi urmează nesocotirea poruncilor şi despărţirea de cel ce le-a poruncit, tot astfel, ascultării îi succede păzirea poruncilor şi unirea cu cel ce le-a poruncit. Aşadar, cel ce a păzit prin ascultare o poruncă, deopotrivă a înfăptuit dreptatea şi a păstrat indivizibilă unirea prin iubire cu cel ce a poruncit. În schimb, cel ce nesocoteşte prin neascultare o poruncă, deopotrivă a înfăptuit păcatul şi s-a şi desprins pe el însuşi din unirea de iubire cu cel ce a poruncit.

2.8. Cel ce se readună din desprinderea cauzată de nesocotirea <poruncilor>, mai întâi se îndepărtează de patimi; după aceea, de judecăţile pătimaşe; apoi, de natură şi de raţiunile referitoare la natură; apoi, de cele inteligibile şi de cunoştinţele referitoare la ele şi, în sfârşit, scăpând de diversitatea raţiunilor referitoare la Pronie, pătrunde în chip neştiut la în-

săşi rațiunea referitoare la monadă. Numai potrivit acestei <rațiuni>, mintea, contemplându-şi propria imuabilitate, „se bucură cu bucurie negrăită" (I Pet. 1, 8), ca una ce este cuprinsă de pacea lui Dumnezeu, care depăşeşte orice minte (cf. Filip. 4, 7) şi îl apără necontenit pe cel ce se face vrednic de ea să rămână lipsit de cădere.

2.9. Teama de Gheenă îi pregăteşte pe începători să fugă de rău, iar dorul de răsplata cu cele bune le dăruieşte celor avansați râvna pentru înfăptuirea virtuților. Pe când, taina iubirii înalță mintea dincolo de creaturi, făcându-l orb față de toate cele aflate în urma lui Dumnezeu. Căci Domnul îi înțelepțeşte numai pe cei ce au devenit orbi (cf. Ps. 145, 8) față de toate cele aflate în urma lui Dumnezeu, arătându-le pe acelea care sunt mai divine.

2.10. Cuvântul lui Dumnezeu, asemenea unui grăunte de muştar, pare să fie foarte mic înaintea cultivării lui. Însă după ce a fost cultivat aşa cum trebuie, lasă să se arate atât de mare, încât rațiunile mult înălțate ale creaturilor ajung să îşi găsească odihna în el, într-adevăr, ca nişte păsări (cf. Mat. 13, 31-32). Pentru că rațiunile tuturor şi-au aflat stabilitatea ca unele cuprinse în el, dar el însuşi nu este cuprins de nici una din ființări. De aceea, Domnul a spus despre cel ce are credință cât un grăunte de muştar că poate, prin cuvânt, să mute muntele, adică poate alunga puterea diavolului din noi şi să o strămute din temelia sa (cf. Mat. 17, 20)

2.11. Domnul este un grăunte de muştar semănat, prin credinţa în Duh, în inimile celor care îl primesc. Acela care l-a cultivat cu grijă prin virtuţi strămută muntele cugetului pământesc, îndepărtând de la sine cu putere deprinderea greu de urnit a răului. Atunci, face să se odihnească în sine, întocmai ca păsările cerului, raţiunile poruncilor şi modurile de vieţuire în acord cu ele, sau chiar puterile divine.

2.12. Urmărim să zidim pe Domnul, ca pe o temelie a credinţei, înălţimea celor bune, să punem asupra-i aur, argint şi pietre preţioase, adică o teologie pură şi nealterată, o viaţă limpede şi strălucitoare, precum şi gândurile de mărgăritar <la care ajung> judecăţile divine. <Să nu aşezăm>, însă, nici lemne, nici fân şi nici trestie, adică, nici idolatria sau impulsul de a fi în preajma celor sensibile, nici o viaţă iraţională şi nici judecăţi pătimaşe, ca astfel să devenim, precum paiele, goi de înţelegerea conformă înţelepciunii (cf. 1 *Cor.*, 3, 12).

2.13. Cel care tinde către cunoaştere, să îşi sprijine ferm temeliile sufletului lângă Domnul ca unele de neclintit, aşa cum îi spune Dumnezeu lui Moise: „iar tu stai aici cu mine" (Ieş. 33, 2). Dar trebuie ştiut că există o diferenţă şi între cei ce stau lângă Domnul, <cum se vede> chiar numai din următorul cuvânt, dacă nu este citit în treacăt de către cei dornici să înveţe: „Sunt unii dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere" (Mc. 9, 1). Căci

Domnul nu se arată veşnic în slavă tuturor celor ce stau lângă el, dimpotrivă, începătorilor le este prezent sub formă de rob (cf. Filip. 2, 7), iar celor care au puterea să-l urmeze urcând pe înaltul munte al preschimbării sale li se arată sub formă de Dumnezeu, cea în care se găsea de mai înainte ca lumea să fie. Prin urmare, este posibil ca Domnul însuşi să nu se arate identic tuturor celor ce se găsesc în preajma lui, ci unora într-un fel, altora altfel, adică, diversificând contemplația pe măsura credinței din fiecare.

2.14. Când Cuvântul lui Dumnezeu devine în noi limpede şi strălucitor, iar fața lui va fi strălucit precum soarele, atunci se arată albe şi veşmintele sale, adică, <se arată> deschise şi evidente cuvintele Sfintei Scripturi a Evangheliilor, fără să mai fie ascunse de nimic. Dar sunt prezenți împreună cu el şi Moise, şi Ilie, adică rațiunile mai spirituale ale Legii şi Profeților (cf. Mt. 17. 1-8; Mc. 9, 2-8; Lc. 9, 29-36).

2.15. După cum stă scris că Fiul Omului vine cu îngerii săi întru slava Tatălui (Mt. 16, 27), tot astfel, Cuvântul lui Dumnezeu se preschimbă pentru cei vrednici, potrivit cu fiecare înaintare a lor în virtute, venind cu îngerii săi întru slava Tatălui. De aceea, rațiunile mai spirituale din Lege şi din Profeți, prefigurate prin ei înşişi de către Moise şi Ilie când apar împreună cu Domnul la preschimbarea sa, dețin, proporțional cu slava aflată în acestea, înțelesul pe care îl dezvăluie celor vrednici, în funcție de <capacitatea lor> de a-l cuprinde.

2.16. Cel care a fost iniţiat întrucâtva în privinţa raţiunii monadei, a recunoscut pe deplin şi raţiunile privitoare la Pronie şi Judecată, ele fiinţând împreună cu aceea.

Din acest motiv, el decide, ca Sfântul Petru, că este bine să fie create de el însuşi trei corturi pentru fiecare din cei priviţi, adică, cele trei deprinderi către mântuire, iar aici vorbesc despre <deprinderea> virtuţii, a cunoaşterii şi a teologiei. Căci, pentru prima, este într-adevăr nevoie de curajul şi reţinerea adecvate practicii, al cărei fericit tip era Ilie; pentru a doua, <este nevoie> de dreptatea proprie contemplaţiei naturale, pe care marele Moise o revela prin el însuşi; cât pentru a treia, <este necesară> desăvârşirea neamestecată a cugetării, pe care o arăta Domnul. Şi au fost numite corturi, pentru că altele vor fi demnităţile căpătate de cei vrednici în veacul viitor, mai bune şi mai clare acestea.

2.17. Despre cel practic, se spune că este călător în trup, întrucât taie din suflet, prin virtuţi, relaţia sa cu trupul şi destramă din sine înşelăciunea celor materiale. Iar despre gnostic, se spune că este călător chiar şi în virtute, întrucât contemplă adevărul încă în oglindă şi în ghicitură (cf. I Cor. 13, 12). Căci el încă nu a contemplat aşa cum sunt ele, formele în sine subzistente ale celor bune, prin bucuria <vederii> faţă către faţă. Astfel, în comparaţie cu veacul viitor, orice sfânt străbate <viaţa> numai cu chipul celor bune, strigând: „călător sunt şi străin, ca toţi părinţii mei" (Ps. 38, 13).

2.18. Cel ce se roagă nu trebuie să se oprească vreodată din urcuşul în înălţime care îl conduce către Dumnezeu. Pentru că, aşa cum trebuie să concepem urcuşul din „putere în putere" (Ps. 83, 8) ca înaintarea în practica virtuţilor, iar cel „din slavă în slavă" (II Cor. 3, 18) ca supraînălţarea în contemplaţia cunoştinţelor mai spirituale şi strămutarea de la litera Sfintei şi Divinei Scripturi la duhul ei, la fel trebuie să facă şi cel ajuns în locul rugăciunilor: să-şi ridice mintea de la cele omeneşti, la fel şi cugetul sufletului, către cele mai divine. Pentru ca, astfel, mintea să-l şi poată urma pe „cel ce a străbătut cerurile, pe Isus, Fiul lui Dumnezeu" (Evrei. 4, 14), acela care, fiind în tot locul, le-a străbătut iconomic pe toate pentru noi, aşa încât, şi noi, urmându-l, să le străbatem pe toate cele aflate în urma sa şi să ajungem la el, cu condiţia să nu îl gândim potrivit micimii absolute proprie coborârii sale iconomice spre a fi laolaltă cu noi, dar potrivit măreţiei absolute proprie în chip natural nelimitării sale.

2.19. Bine este, precum ni s-a poruncit, ca întotdeauna să ne preocupe Domnul şi să-l căutăm (cf. Ps. 104, 4). Pentru că, deşi nu putem, căutându-l în viaţa prezentă, să ajungem la capătul adâncului lui Dumnezeu, este posibil, chiar şi printr-o mică apropiere de adâncul lui, să contemplăm unele <lucruri> mai sfinte dintre cele sfinte şi unele mai spirituale dintre cele spirituale. Şi aceasta o arată arhiereul ca tip, când, pornind de la cele Sfinte dintre cele mai sfinte

decât curtea, intră în Sfintele Sfintelor, unele mai sfinte decât Sfintele.

2.20. Orice cuvânt al lui Dumnezeu nu este nici cuvânt multiplu, nici înşiruire de cuvinte, dimpotrivă, este unul constituit din contemplaţii diferite, fiecare din ele fiind o parte a cuvântului. Astfel, dacă cineva ar cuvânta despre adevăr şi ar putea să o facă în aşa fel, încât să nu mai rămână nimic altceva de spus despre obiectul cercetării, nu a rostit decât un singur cuvânt al lui Dumnezeu.

2.21. În Christos, fiind Dumnezeu şi Cuvânt al Tatălui, locuieşte întrupată, potrivit esenţei <lui>, întreaga plinătate a dumnezeirii (cf. Col. 2, 9). Însă în noi, plinătatea dumnezeirii locuieşte potrivit harului, oricând vom aduna în noi înşine întreaga virtute şi înţelepciune, fără să ne lipsească, potrivit posibilităţii omului, vreunul din modurile imitării autentice a arhetipului. De aceea, nu este absurd, în acord cu sensul stabilit <anterior>, să locuiască şi în noi acea plinătate a dumnezeirii, constituită din diferite contemplaţii spirituale.

2.22. La fel cum cuvântul nostru, provenind în chip natural din minte, este vestitor (înger) al mişcărilor ascunse ale minţii, tot astfel, Cuvântul lui Dumnezeu, cunoscându-l după fiinţă pe Tatăl – întocmai cum un cuvânt <cunoaşte> mintea ce l-a născut –, şi în condiţiile în care nici una din cele născute nu se poate apropia de acesta în afară de el, îl dezvăluie pe

Tatăl, pe care l-a cunoscut potrivit naturii sale de Cuvânt. Motiv pentru care este şi numit „înger (vestitor) de mare sfat" (Is. 9, 6).

2.23. Marele plan al lui Dumnezeu şi al Tatălui este taina ţinută sub tăcere şi neştiută a iconomiei, pe care, împlinind-o prin întrupare, Fiul Unul-Născut a dezvăluit-o, devenind, astfel, vestitorul (îngerul) marelui plan de dinainte de veacuri al lui Dumnezeu şi al Tatălui. Şi devine înger al marelui plan al lui Dumnezeu, cel care a cunoscut raţiunea tainei şi s-a înălţat prin toate la nesfârşit cu fapta şi cuvântul atât de mult, până ce va ajunge la acela care s-a coborât atât de mult faţă de sine.

2.24. Dacă, pentru noi, Cuvântul lui Dumnezeu s-a coborât iconomic în părţile cele mai de jos ale pământului şi s-a suit mai presus de toate cerurile (cf. Ef. 4, 9-10), astfel că el, fiind absolut nemişcat potrivit naturii sale, a lucrat anticipativ în el însuşi potrivit iconomiei, ca om, cele viitoare, să cerceteze, atunci, bucurându-se în chip mistic, cel ce aspiră la iubirea de cunoaştere, de ce fel este sfârşitul făgăduit celor care-l iubesc pe Domnul.

2.25 Dacă Dumnezeu Cuvântul, Fiu al lui Dumnezeu şi al Tatălui a devenit Fiu al omului şi om din acest motiv, pentru a-i face pe oameni dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu, să credem, atunci, că vom ajunge acolo unde este acum Christos însuşi, capul întregului trup (cf. Col. 1, 18) cel ce a devenit pentru noi îna-

inte mergător față de Tatăl (cf. Ev. 6, 20), prin ceea ce a fost potrivit nouă. De aceea, în adunarea dumnezeilor, adică a celor mântuiți, Dumnezeu va sta în mijloc (cf. Ps. 81, 1), împărțind vredniciile celei mai înalte fericiri de acolo, fără să mai existe vreo diferență de loc față de cei vrednici.

2.26. Cel care împlinește încă dorințele pătimașe ale cărnii locuiește în pământul Caldeenilor, ca închinător și făuritor de idoli. Dar, după ce a ajuns să deosebească lucrurile cât de puțin, a căpătat simțirea modurilor <de existență> cuvenite în ordinea naturii; sau, părăsind, astfel, pământul Caldeenilor, el sosește în Haramul Mesopotamiei, și eu numesc așa starea de mijloc dintre virtute și rău, una care nu a devenit încă pură de rătăcirea simțirii. Fiindcă numele Haran înseamnă acest lucru. Iar dacă a depășit și înțelegerea măsurată a binelui, provenită din simțire, se va porni către pământul cel bun, adică, la starea de libertate față de orice rău și ignoranță, pe care Dumnezeul neînșelător o arată și făgăduiește să o dea, ca răsplată a virtuții, celor ce îl iubesc (Fac. 11, 31 - 12, 6).

2.27. Dacă Cuvântul lui Dumnezeu a fost răstignit pentru noi din slăbiciune și a fost înviat din puterea lui Dumnezeu (cf. II Cor. 13, 4), este limpede că, în chip spiritual, întotdeauna face și pătimește aceasta pentru noi, ca unul care le devine tuturor toate, spre a-i mântui pe toți (cf. I Cor. 9, 22). Pe drept, așadar, divinul Apostol, adresându-li-se corintenilor cuprinși de slăbiciune, socotea că nu știe nimic, în

afară de Isus Christos, şi pe acesta răstignit (I Cor. 2, 2). Iar efesenilor, fiind desăvârşiţi, le scrie: „şi Dumnezeu ne-a ridicat şi ne-a aşezat în ceruri împreună cu el, în Christos Isus" (Ef. 2, 6). Astfel, el anunţă Cuvântul lui Dumnezeu potrivit felului în care acesta devine pe măsura puterii fiecăruia. Deci, el este răstignit pentru cei care sunt încă începători în privinţa evlaviei la nivel practic şi ţintuiesc pe cruce, din teamă de Dumnezeu, lucrările lor pătimaşe. Dar, este ridicat şi se înalţă în ceruri pentru cei ce s-au dezbrăcat în întregime de omul cel vechi, stricat de poftele înşelăciunii, îmbrăcându-se în întregime în cel nou, creat prin duh după chipul lui Dumnezeu (cf. Ef. 4, 22-24), şi au ajuns la Tatăl harului aflat în ei, „mai presus decât toată începătoria şi stăpânia şi puterea şi domnia şi decât tot numele ce se numeşte fie în veacul acesta, fie în cel viitor" (Ef. 1, 21). Căci toate cele aflate în urma lui Dumnezeu, lucruri, nume şi cinstiri, vor fi sub cel ce va ajunge, prin har, la Dumnezeu.

2.28. Aşa cum, înaintea venirii sale în chip vizibil şi în trup, Cuvântul lui Dumnezeu sălăşluia în mod inteligibil la patriarhi şi profeţi, prefigurând tainele venirii sale, la fel, şi după această sălăşluire, nu vine numai la cei ce încă sunt prunci, pe care îi hrăneşte spiritual şi îi conduce la vârsta desăvârşirii celei după Dumnezeu, dar şi la cei desăvârşiţi şi, în chip ascuns, le desenează de mai înainte, ca într-o imagine, semnele viitoarei sale veniri.

2.29. Întocmai cum cuvintele Legii şi ale Profeţilor, găsindu-se ca înaintemergătoare ale venirii Cuvântului în trup, călăuzeau sufletele la Christos, tot astfel, însuşi Cuvântul slăvit al lui Dumnezeu, întrupându-se, a devenit înaintemergător al venirii lui spirituale, călăuzind sufletele prin propriile sale cuvinte pentru primirea divinei sale veniri făţişe. Întotdeauna împlineşte o asemenea <venire>, de fiecare dată când, prin virtuţi, îi mută pe cei vrednici de la trup la duh, dar o va face şi la sfârşitul veacurilor, dezvăluind în chip limpede cele ce au fost până atunci negrăite tuturor.

2.30. Câtă vreme eu sunt nedesăvârşit şi nesupus, neascultându-l pe Dumnezeu prin lucrarea poruncilor şi fără să fi ajuns la desăvârşirea înţelegerii potrivit gnozei, atât timp şi Christos, din pricina mea, va fi socotit nedesăvârşit şi nesupus, în măsura în care este potrivit mie. Aşadar, îl micşorez şi îl ciuntesc, fără să cresc laolaltă cu el în duh, ca unul ce exist ca trup al lui Christos şi cu toţii în parte îi suntem mădulare (I Cor. 12, 27).

2.31. „Soarele răsare, soarele apune" (Eccl. 1, 5), spune Scriptura. Aşadar, şi Cuvântul, când e socotit sus, când jos, evident, potrivit vredniciei, a însăşi raţiunii de a fi şi a modului <de viaţă> proprii celor ce participă la virtute şi sunt mişcaţi în preajma cunoaşterii divine. Fericit, dar, este cel care, asemenea lui Isus, fiul lui Navi, are puterea să ţină în el însuşi neapus soarele dreptăţii şi al cărui întreg răstimp al

zilei vieții prezente nu este cuprins de seara răutății și a necunoașterii, pentru ca astfel să-i poată alunga, așa cum se cuvine, pe demonii cei răi, porniți împotriva lui (cf. Iosua, 10, 12-14).

2.32. Când este înălțat în noi prin practică și contemplație, Cuvântul lui Dumnezeu le trage pe toate la sine (Cf. Ioan 12, 32): judecățile și înțelesurile noastre privitoare la trupul, sufletul și natura ființărilor, sfințește chiar și mădularele și simțurile trupului potrivit virtuții și cunoașterii și le aduce sub jugul său. Așadar, cercetătorul celor divine să se înalțe cu râvnă, urmând Cuvântul, până ce va ajunge în locul unde este acesta. Fiindcă acolo ne trage, după cum spune Ecclesiastul: „și trage la locul lui" (Eccl. 1, 5); adică, asemenea Marelui Preot, îi introduce pe cei ce îl urmează în Sfintele Sfintelor, acolo unde el însuși, cât a fost ca noi, „a intrat pentru noi ca înaintemergător" (Ev. 6, 20).

2.33. Cel care cercetează filozofia cu evlavie și stă pregătit pentru lupta împotriva puterilor nevăzute să se roage să îi dureze și discernământul natural (ce deține o lumină măsurată), dar și harul luminător al Duhului. Căci primul călăuzește trupul la virtute prin practică, iar al doilea luminează mintea pentru a alege dintre toate tovărășia înțelepciunii (Înț. lui Sol., 8, 2), prin care „sunt dărâmate întăriturile răului și toate înălțimile ridicate împotriva cunoașterii lui Dumnezeu" (II Cor. 10, 4). Și acest lucru îl arată Isus Navi când cere prin rugăciune ca „soarele să stea dea-

supra Ghibeonului", adică să-i fie păstrată neapusă lumina cunoaşterii lui Dumnezeu pe muntele contemplaţiei cu mintea, „şi luna deasupra văii" (Iosua, 10, 12), adică să-i rămână neschimbat de la virtute discernământul natural aşezat în slăbiciunea trupească.

2.34. Ghibeon este mintea înălţată, iar valea trupul smerit de moarte. Şi Soarele este Cuvântul care iluminează mintea, oferindu-i puterea contemplaţiilor şi eliberând-o de orice neştiinţă; iar luna este legea naturală ce convinge carnea să se supună în chip legiuit duhului spre a primi jugul poruncilor. Luna este simbol al naturii din pricina schimbării, dar în sfinţi rămâne neschimbată, datorită deprinderii inalterabile a virtuţii.

2.35. Nu trebuie ca Domnul să fie căutat în afara căutătorilor, ci în ei înşişi trebuie să-l caute căutătorii, prin credinţa din fapte. De aceea, se spune: „aproape este de tine cuvântul, în gura ta şi în inima ta" (Rom., 10, 8). Iar Christos însuşi este precum cuvântul căutat.

2.36. Când ne gândim la înălţimea nesfârşirii divine, să nu ne pierdem nădejdea în iubirea de oameni a lui Dumnezeu, ca şi cum nu ar ajunge până la noi din pricina înălţimii sale. Şi, când simţim nesfârşirea căderii noastre din pricina păcatului, să nu ne pierdem credinţa că va fi înviată virtutea moartă din noi. Căci amândouă sunt posibile pentru Dumnezeu: şi să coboare spre a lumina mintea noastră prin cu-

noaştere, şi să reînvie virtutea în noi spre a ne înălţa cu El însuşi prin faptele dreptăţii. De aceea, „să nu zici în inima ta: *Cine se va sui la cer?*, adică să-l cobori pe Christos, sau *Cine se va coborî întru adânc?*, ca să ridice pe Christos din morţi" (Rom. 10, 6-7). Iar după un alt înţeles, abis sunt toate cele de după Dumnezeu, în care Cuvântul lui Dumnezeu devine, potrivit Proniei, totul pentru toate, ajungând la cele ce sunt precum viaţa la cei morţi. Căci toate cele care vieţuiesc sunt moarte atât timp cât nu se vor împărtăşi din viaţă. Iar cerul este natura lui Dumnezeu cea mai ascunsă, după care le este tuturor incomprehensibil. Şi dacă cineva la rându-i ar interpreta cerul ca fiind cuvântul teologiei, iar abisul taina iconomiei, nu ar grăi, după judecata mea, fără sens. Fiindcă amândouă sunt greu accesibile celor ce se pornesc să le cerceteze demonstrativ, dar, mai degrabă, sunt inaccesibile în întregime, când sunt abordate fără credinţă.

2.37. În ascetul practic, Cuvântul, îngroşat de modurile de trăire a virtuţilor, devine carne; pe când, în cel contemplativ, căpătând subtilitate de pe urma gândurilor spirituale, devine precum era la început, Dumnezeu Cuvântul.

2.38. Face Cuvântul trup cel care înfăţişează învăţătura morală a Cuvântului prin exemple şi vorbe îngroşate, pe măsura puterii ascultătorilor; şi face iarăşi Cuvântul duh, cel care dă la iveală teologia mistică prin contemplaţii înalte.

2.39. Cel care vorbeşte despre Dumnezeu în chip catafatic, prin afirmaţii, face Cuvântul trup, pentru că nu îl poate cunoaşte pe Dumnezeu drept cauză decât pornind de la cele ce se pot vedea şi atinge. Însă cel ce vorbeşte despre Dumnezeu în chip apofatic, prin negaţii, face Cuvântul duh, cunoscându-l aşa cum se cuvine pe cel mai presus de cunoaştere, ca pe acela dintru început Dumnezeu şi la Dumnezeu, fără să pornească de la ceva din cele ce pot fi cunoscute.

2.40. Cel care învaţă, prin faptă şi contemplaţie, să sape, asemenea patriarhilor, fântânile virtuţii şi ale cunoaşterii aflate în sine însuşi, îl va găsi înăuntru pe Christos, izvorul vieţii, de la care ni s-a poruncit să sorbim înţelepciunea, spunându-ni-se: „Bea apă din vasele tale şi de la izvorul fântânilor tale (Prov. 5, 15). Când vom face aşa, vom afla că înăuntrul nostru fiinţează comorile sale.

2.41. Cei care, asemenea dobitoacelor, trăiesc numai întru simţire, se pun pe ei înşişi în primejdie când îl fac pe Cuvânt carne. Ei, spre a se servi de patimi, profită de creaţiile lui Dumnezeu, iar pe Cuvântul înţelepciunii reflectate în toate nu îl iau în socotinţă, ca astfel să îl cunoască şi să-l laude pe Dumnezeu pornind de la creaturi. Şi ei nu înţeleg de unde, nici în ce fel, nici la ce şi nici unde se cuvine să fim purtaţi prin cele văzute, ci, străbătând veacul acesta în întuneric, dibuie cu mâinile amândouă numai neştiinţa despre Dumnezeu.

2.42. Cei are se situează numai în preajma literei Sfintei Scripturi şi îşi înlănţuie demnitatea sufletului de slujirea trupească a Legii, fac pentru ei înşişi, în chip vrednic de ocară, Cuvântul carne. Ei socotesc că îi fac pe plac lui Dumnezeu prin jertfe de vieţuitoare fără raţiune. Ei se gândesc deseori la trup pentru purificări exterioare, iar buna întocmire a sufletului este neglijată, imprimându-i petele patimilor, deşi pentru <suflet> a fost pus înainte întregul sens al celor văzute şi <pentru el> au fost date la iveală orice cuvânt divin şi orice lege.

2.43. Domnul „a fost pus spre căderea şi ridicarea multora", spune Sfânta Evanghelie (Lc. 2, 34). Prin urmare, să vedem dacă nu cumva căderea este şi a celor ce îşi poartă privirea numai către creaţia sensibilă a celor văzute şi se conformează numai cuvântului rostit al Sfintei Scripturi, ca unii care nu se pot strămuta, din pricina nebuniei lor, la noul duh al harului; iar ridicarea să nu fie cumva şi a celor ce în chip duhovnicesc îşi poartă privirea către creaţiile lui Dumnezeu, ascultându-I, astfel, cuvintele rostite şi se îngrijesc, în privinţa deprinderilor cuvenite de vieţuire, numai de imaginea divină a sufletului.

2.44. Dacă cuvintele „Domnul a fost pus spre căderea şi ridicarea multora din Israel" sunt gândite numai ca laudă, se înţelege că <El> este „spre cădere" pentru judecăţile viclene şi rele, precum şi pentru patimile aflate în cei credincioşi, iar spre ridicare este pentru virtuţi şi pentru orice judecată iubitoare de Dumnezeu.

2.45. Cine îl concepe pe Domnul numai drept creator al celor supuse naşterii şi pieirii îl consideră, în mod greşit, ca fiind un grădinar, precum Maria Magdalena. De aceea, Stăpânul fuge de atingerea unuia ca acesta spre a-i fi de folos, câtă vreme nu poate încă să se înalţe la Tatăl în preajma lui; aşa că îi spune: „Nu mă atinge" (Ioan, 20, 17). Căci ştie că se răneşte cel ce se apropie de-El cu o asemenea preconcepţie inferioară.

2.46. Şi unii, de frica Iudeilor, se stabilesc în Galileea, într-o încăpere de sus cu uşile încuiate; adică, aceia care, de teama vicleniei duhurilor, au ajuns cu siguranţă în ţinutul dezvăluirilor, la înălţimea contemplaţiilor divine, îşi închid simţurile, pe drept cuvânt, ca pe nişte uşi, pentru a-l primi, în chip neştiut, pe Cuvântul lui Dumnezeu, ce vine la ei fără să li se arate prin lucrarea simţirii. Şi Cuvântul le dăruieşte, prin pace, nepătimirea şi, prin insuflarea duhului, împărtăşirea Duhului Sfânt. Deopotrivă, le oferă putere asupra duhurilor rele şi le face cunoscute simbolurile tainelor sale (cf. Ioan, 10, 19).

2.47. Pentru cei care cercetează cuvântul despre Dumnezeu potrivit cărnii, Domnul nu se înalţă la Tatăl; în schimb, pentru cei ce îl caută potrivit duhului, prin contemplaţii înalte, se înalţă la Tatăl. Aşadar, să nu-l reţinem pentru totdeauna jos pe acela care a venit jos din iubirea de oameni purtată nouă, ci să ajungem împreună cu el sus, la Tatăl, părăsind pământul şi cele pământeşti, ca să nu ni se spună şi nouă vorba

<rostită> pentru iudeii rămaşi îndărătnici: „Unde mă duc eu, voi nu puteţi veni" (Ioan, 8, 21). Căci fără Cuvântul este imposibil să ajungi la Tatăl Cuvântului.

2.48. Pământul Caldeenilor este viaţa pătimaşă, în care se creează şi sunt adoraţi idolii păcătoşilor. Ţinutul dintre râuri (Mesopotamia) este modul de viaţă în care se oscilează între opuşi. Iar Pământul Făgăduinţei este starea de împlinire a oricărui bine. Prin urmare, acela care, precum vechiul Israel, nu poartă de grijă unei asemenea stări, este răpit iarăşi în sclavia patimilor, fiind lipsit de libertatea primită <mai înainte>.

2.49. Este de luat în seamă că nici un sfânt nu este înfăţişat coborând de bunăvoie în Babilon. Căci nu este îngăduit şi nici nu ţine de o înţelegere raţională ca iubitorii de Dumnezeu să prefere cele rele în locul celor bune. Însă, dacă unii dintre ei au fost îndepărtaţi de acolo, prin forţă, împreună cu poporul, să ne gândim prin intermediul acestora la cei care nu din voia lor, ci potrivit împrejurării, părăsesc, pentru mântuirea unora ce au nevoie de călăuzire, cuvântul mai înalt al cunoaşterii şi cercetează învăţătura despre patimi. De aceea, Marele Apostol socotea că, pentru ucenici, e mai de folos să fie în carne, deşi avea tot dorul să se despartă de învăţătura morală şi să fie împreună cu Christos, prin supralumeasca şi simpla contemplaţie a minţii (cf. Filip. 1, 23).

2.50. După cum fericitul David, când Saul era chinuit de duhul cel rău, îl liniştea cântând la harfă

(I Regi. 16, 23), tot astfel, orice cuvânt spiritual, căruia îi dau sens contemplaţiile gnostice, linişteşte mintea hărţuită, eliberând-o de chinuitoarea conştiinţă a răului.

2.51. „Cu părul ca de foc şi cu ochi frumoşi" (I Regi. 16, 12) este, precum marele David, cel ce dă deopotrivă strălucire vieţii după Dumnezeu şi cuvântului cunoaşterii. Prin acestea au fost reunite şi practica, şi contemplaţia: prima capătă strălucire în modurile de conduită conforme virtuţilor, cea de-a doua este luminată de înţelesurile divine.

2.52. Iar domnia lui Saul este imagine a închinării trupeşti faţă de Lege, abolită de Domnul, ca una ce nu dusese nimic la desăvârşire. „Căci", se spune, „Legea n-a desăvârşit nimic" (Evrei. 7, 19). Pe când, domnia marelui David este preînchipuire a închinării evanghelice, întrucât cuprinde în mod desăvârşit toate voile lui Dumnezeu, după inima Sa (cf. Fapte 13, 22; I Regi 16, 1).

2.53. Saul este legea naturală, rânduită de Domnul la început pentru a domni asupra naturii. Când o asemenea poruncă a fost încălcată prin neascultare, fiind cruţat Agag, regele lui Amalec, adică trupul, şi s-a alunecat în jos către patimi, <lui Saul> i s-a luat domnia pentru ca David să primească Israelul, adică legea duhului, născătoarea stării de pace în care îi este zidit lui Dumnezeu templul măreţ al contemplaţiei (I Reg. 15, 9).

2.54. <Numele> „Samuel” este interpretat ca „ascultare față de Dumnezeu”. Așadar, Cuvântul slujește în noi ca preot atât timp cât <suntem> în ascultare. Și, chiar dacă Saul l-a cruțat <numai> pe Agag, adică, <numai> cugetul pământesc, Cuvântul preot ucide și lovește plin de zel mintea iubitoare de păcat, rușinând-o, ca una ce a încălcat hotărârile divine (cf. I Regi 15, 2-34).

2.55. Când mintea, devenind mândră de sine, încetează să-l întrebe, prin cuvenita cercetare, pe cuvântul învățăturii, ce o unsese împotriva patimilor, despre ce este și ce nu de făcut, devine, din neștiință, prinsă cu totul de patimi. Din cauza lor se depărtează treptat de la Dumnezeu, iar în împrejurări neintenționate se apropie de demoni, îndumnezeind pântecele (Filip. 3, 19), voind ca de acolo să găsească mângâiere pentru strâmtorările <îndurate>. Și să te convingă de aceasta Saul, cel care, neprimindu-l sub nici un chip pe Samuel ca sfetnic, s-a întors silit la idolatrie și nu a ezitat să o întrebe pe vrăjitoarea ventrilocă ca pe un dumnezeu (I Regi. 28, 7).

2.56. Cel care se roagă să primească pâinea cea de toate zilele, nu o primește pe deplin întreagă, după cum este pâinea însăși, ci după cât poate cel ce o primește. Fiindcă pâinea vieții (Ioan 6, 35) se dăruiește pe sine, din iubire de oameni, tuturor celor ce o cer, însă nu tuturor la fel; celor care au făcut mari fapte de dreptate li <se dăruiește> mai mult; iar celor care s-au lipsit de acestea, cu lipsuri. Fiecăruia <i se dă> cât poate să primească prin vrednicia minții sale.

2.57. Domnul în parte este departe, în parte este aici. Este departe în contemplația față către față, este aici în contemplația în oglindă şi prin ghicitură (cf. I Cor. 13, 12).

2.58. Domnul este aici pentru cel practic prin virtuți şi este departe pentru cel ce nu împlineşte nici o rațiune a virtuții. Şi iarăşi, este aici pentru cel contemplativ prin cunoaşterea adevărată a ființărilor, însă este departe pentru cel care se abate de la aceasta în vreo privință.

2.59. Se îndepărtează de carne acela care trece de la starea practică la cea gnostică, fiind răpit precum în nori de înțelesurile mai înalte până în văzduhul limpede al contemplației mistice, unde va putea fi pentru totdeauna împreună cu Domnul (cf. I Tes. 4, 16). Se îndepărtează de Domnul cel care încă nu poate să contemple cu o minte purificată de lucrările simțirii înțelesurile accesibile <omului>, astfel încât să poată cuprinde şi rațiunea simplă despre Domnul, fără ghicituri.

2.60. Cuvântul lui Dumnezeu nu este numit trup numai pentru că s-a întrupat, cât şi ca Dumnezeu Cuvântul gândit în mod simplu ca fiind dintru început la Dumnezeu Tatăl şi având <în stăpânire> tipurile clare şi goale ale adevărului în privința tuturor <lucrurilor>, fără să le învăluie cu parabole şi ghicituri şi fără să aibă nevoie de povestiri alegorice. Iar când a venit la oamenii neputincioşi să întâmpine cu

goliciunea minții aceste înțelesuri goale, le-a vorbit pornind de la cele familiare lor, prin punerea laolaltă a diversității povestirilor, ghiciturilor şi a cuvintelor ascunse. Căci mintea noastră nu poate întâlni Cuvântul gol odată cu primul ei avânt, ci Cuvântul întrupat, adică, în diversitatea rostirilor. El este Cuvânt potrivit naturii sale, însă trup la vedere, astfel încât celor mulți li se pare că văd un trup şi nu Cuvântul, deşi este cu adevărat Cuvânt. Căci sensul Scripturii nu este acela care le pare a fi celor mulți, ci un altul, contrar aparenței. De aceea, Cuvântul devine trup prin fiecare din vorbele înscrise.

2.61. Este firesc ca pârga uceniciei în evlavie pentru oameni să fie îndreptată către carne. De aceea, pentru început, noi ne legăm de literă şi nu de duh, spre a ne apropia de cinstirea lui Dumnezeu. Însă treptat, crescând în duh şi desprinzând grosimea rostirilor prin contemplații mai subtile, ajungem, pe cât le este îngăduit oamenilor, în chip pur la Christos pur, astfel încât să putem grăi, după Apostol: „chiar dacă am cunoscut pe Christos după trup, acum nu-l mai cunoaştem" (II Cor. 5, 16). Desigur, datorită <dobândirii> de către minte a unei perceperi simple a Logosului, desprins de cele ce îl ascund. Astfel, înaintăm de la cunoaşterea Logosului trup la „slava sa ca a Unuia-Născut din Tatăl" (Ioan 1, 14).

2.62. Iar cel care îşi trăieşte viața în Christos a depăşit şi dreptatea legii, şi dreptatea naturii. Pentru a arăta aceasta, divinul Apostol spune: „Căci în Chris-

tos Isus nu este nici tăiere împrejur, nici netăiere împrejur" (Gal. 6, 15). Prin tăiere împrejur arată dreptatea legii, iar prin netăiere lasă să se înțeleagă legea comună a naturii.

2.63. Unii renasc prin apă şi duh, alții primesc botezul în Duhul Sfânt şi în foc (Mat. 3, 11). Iar pe acestea patru, anume, apa, duhul, focul şi Duhul Sfânt le înțeleg ca pe unul şi acelaşi Duh al lui Dumnezeu. Căci Duhul Sfânt le este unora apă, ca unul ce curăță trupul de întinările exterioare; altora le este numai duh, lucrător fiind al celor bune potrivit virtuții; altora le este foc, purificând adâncul sufletului de petele interioare; iar unora, precum marelui Daniel, le este Duh Sfânt, aducând înțelepciune şi gnoză. Astfel, pornind de la diferența subiectului lucrării sale, Unul şi acelaşi Duh primeşte nume diferite.

2.64. Legea Sabatului a fost dată ca „să se odihnească animalul tău de sub jug şi robul tău" (Exod. 23, 12). Şi amândouă arată în chip acoperit trupul. Căci trupul este animalul de sub jugul minții practice, supus cu silnicie la purtarea poverii modurilor virtuții potrivit practicii. Este şi robul minții contemplative care, deja fiindu-i încredințate contemplațiile, slujeşte rațional potrivit poruncilor gnostice ale minții. Şi pentru unii, şi pentru alții dintre cei ce au lucrat bine fie potrivit practicii, fie potrivit contemplației, Sabatul este sfârşitul care oferă fiecăruia odihna cuvenită.

2.65. Cel care împlineşte virtutea laolaltă cu ştiinţa cuvenită are trupul înjugat, mânându-l cu raţiunea către lucrarea datoriilor <sale>; iar rob îi este modul de trăire a virtuţii potrivit practicii, sau modul de viaţă ce dă naştere virtuţii, cumpărat cu judecăţi apte să discearnă, precum cu nişte arginţi. Sabatul este starea de nepătimire şi pace a sufletului şi a trupului în virtute sau deprinderea neschimbătoare.

2.66. Celor ce au cel mai mult în grijă chipurile trupeşti ale virtuţii, Cuvântul lui Dumnezeu le devine paie şi fân, hrănindu-le partea pătimitoare a sufletului spre slujirea virtuţilor. Însă celor înălţaţi contemplativ la adevărata înţelegere a celor divine, El le este pâine, hrănindu-le partea spirituală a sufletului spre cea mai mare desăvârşire a chipului divin. De aceea, vedem cum patriarhilor, aflaţi pe drum, le-a fost adusă pâine şi asinilor lor nutreţ (Gen. 24, 32). Iar levitul din *Judecători* îi spune bătrânului din Ghibeea care îl primea ca oaspete: „Avem pâine pentru noi şi nutreţ pentru asinii noştri; şi nu avem nevoie de nici unul din robii tăi" (Jud. 19, 19).

2.67. Cuvântul lui Dumnezeu deopotrivă este numit şi este rouă, apă, izvor şi râu, precum este scris (Deut. 32, 2; Eccl. 1, 5; 15, 3; 24, 41 şi 43); desigur, după puterea aflată în cei ce-l primesc este şi devine acestea. Fiindcă unora le este rouă ce le stinge fierbinţeala şi lucrarea patimilor, amândouă venite din afară asupra trupului. Pe când, celor ce sunt arşi de adâncul plin de venin al răutăţii, le este apă; nu nu-

mai ca antidot al suferinței contrare, dar și ca unul ce împărtășește din puterea vitală de a ființa bine. Izvor este pentru cei cărora neîntrerupt li se revarsă deprinderea contemplației, fiindu-le dătător de înțelepciune. Iar râu este pentru cei din care se varsă precum un fluviu învățătura evlavioasă, dreaptă și mântuitoare, ca unul care adapă din belșug oameni, dobitoace, fiare și plante, așa încât să-i îndumnezeiască pe oamenii înălțați de înțelesurile celor spuse; pe cei aduși la starea dobitoacelor să-i facă, prin arătarea precisă a modurilor de viață conforme virtuții, să devină oameni, revenind la raționalitatea naturală; pe cei sălbăticiți de relele deprinderi și de uneltirile viclene, stăpânindu-i prin îndemnul binevoitor și nesilnic, să-i readucă la blândețea naturală; iar pe cei lipsiți, asemenea plantelor, de simțirea celor bune, cufundându-i prin străbaterea în adânc a cuvântului său, să-i facă să capete simțire spre aducere de roade și putere hrănitoare, ambele fiind proprietăți ale rațiunii.

2.68. Cuvântul lui Dumnezeu este Cale (Ioan 14, 6) pentru cei care, potrivit practicii, aleargă bine și viguros în stadionul virtuții (I Cor. 9, 24). Ei nu se abat nici la dreapta, prin slavă deșartă, nici la stânga, prin căderea în patimi, îndreptându-și pașii către Dumnezeu. Astfel, despre Asa, regele Iudeei, necredincios la sfârșitul <domniei>, se spune că la bătrânețe a fost bolnav de picioare, ca și cum ar fi slăbit în cursa vieții către Dumnezeu (III Regi. 15, 25).

2.69. Cuvântul lui Dumnezeu este numit Poartă (Ioan 10, 9), pe care intră spre gnoză cei ce au dus cu bine până la capăt calea virtuților, în cursa neabătută a practicii. Şi precum lumina, El le dă la iveală bogățiile pline de strălucire ale înțelepciunii. Acelaşi este deopotrivă cale, poartă, cheie şi împărăție; cale, fiindcă este călăuză; cheie, pentru că deschide cele divine celor vrednici şi este deschis; poartă, conferind inițierea; iar împărăție ca unul ce este moştenit şi există în toate prin participare.

2.70. Domnul este numit lumină, viață, înviere şi adevăr (Ioan 8, 12; 11, 25; 14, 6). Lumină, ca strălucire a sufletelor, dar şi ca risipire a întunecimilor neştiinței; precum şi ca luminător al minții către înțelegerea celor negrăite şi descoperitor, numai pentru cei curați, al tainelor ce pot fi contemplate. Este viață, fiind acela care oferă sufletelor iubitoare de Domnul mişcarea întru cele divine. Este înviere, pentru că ridică mintea din moartea pătimirii pentru cel materiale şi o curăță de orice fel de corupere şi amorțire. Şi este adevăr, dăruindu-le celor vrednici deprinderea neclintită a celor bune.

2.71. Dumnezeu Cuvântul, al lui Dumnezeu şi al Tatălui, se află tainic în fiecare din propriile-i porunci; iar Dumnezeu Tatăl, în chip natural, este cu totul nedespărțit în întregul propriului său Cuvânt. Aşadar, cel care primeşte o poruncă divină, îl primeşte pe Cuvântul lui Dumnezeu aflat în ea. Şi când l-a primit, prin porunci, pe Cuvântul, l-a primit deo-

potrivă pe Tatăl, care fiinţează natural în el şi l-a primit şi pe Duhul, care fiinţează natural în el. De aceea, se spune: „Adevărat zic vouă: Cine îl primeşte pe acela pe care îl voi trimite, pe mine mă primeşte; iar cine mă primeşte, primeşte pe cel ce m-a trimis" (Ioan 13, 20). Într-adevăr, cine a primit o poruncă şi a urmat-o, ajunge să primească în chip tainic Sfânta Treime.

2.72. Îl slăveşte în el însuşi pe Dumnezeu, nu cel ce îl cinsteşte pe Dumnezeu numai prin cuvinte, ci acela care, urmându-l pe Dumnezeu, îndură pentru virtute pătimirile străduinţelor. La rându-i, este slăvit de Dumnezeu cu slava în Dumnezeu, primind drept răsplată a virtuţii, spre împărtăşire, harul nepătimirii. Astfel, oricine îl slăveşte în el însuşi pe Dumnezeu prin pătimirile practice ale virtuţii este şi el slăvit în Dumnezeu, prin iluminarea nepătimitoare a contemplaţiei celor divine. De aceea, Domnul, cel venit spre pătimire, spune: „Acum a fost slăvit Fiul Omului şi Dumnezeu a fost slăvit întru El. Iar dacă Dumnezeu a fost slăvit întru El, şi Dumnezeu îl va slăvi pe el îndată" (Ioan 13, 31-32). Este limpede de aici că pătimirilor pentru virtute le urmează îndeaproape darurile divine.

2.73. Câtă vreme vedem Cuvântul lui Dumnezeu întrupat în rostirea Sfintei Scripturi în chip felurit, prin ghicituri, nicicum netrupesc, simplu, unic şi singur, încă nu l-am contemplat spiritual pe Tatăl în Fiul netrupesc, simplu, unic şi singur, potrivit cu: „Cel

ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14, 9) şi „Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl este întru Mine" (Ioan 14, 10). Aşadar, e nevoie de multă ştiinţă, pentru ca, pătrunzând mai întâi prin vălurile rostirilor despre Cuvânt (cf. II Cor. 13, 16), să putem contempla cu mintea goală Cuvântul pur, aşa cum se găseşte el însuşi pentru sine, pe acela care întru sine îl dezvăluie limpede pe Tatăl, pe cât le este cu putinţă oamenilor. De aceea, este necesar a porni cu evlavie în căutarea lui Dumnezeu, fără să fii stăpânit de rostire, pentru a nu lua, din neştiinţă, drept Dumnezeu pe cele aflate în jurul lui Dumnezeu. Adică, în loc de Cuvânt, există primejdia de a te mulţumi cu rostirile Scripturii, iar Cuvântul să scape minţii, căreia îi pare că a pus stăpânire pe Cuvântul netrupesc <apucându-i> veşmintele. Întocmai cum egipteanca nu l-a prins pe Iosif, ci veşmintele sale, la fel, şi oamenii din vechime, strămutându-se numai în preajma aparenţei celor văzute, au uitat, <deveniţi> slujitori ai făpturii, de Făcător (cf. Rom. 1, 25).

2.74. Cuvântul Sfintei Scripturi, după ce a fost dezbrăcat de rostirile ce îl modelează în chip trupesc, se dezvăluie minţii pătrunzătoare prin adunarea treptată a înţelesurilor mai înalte, ca şi cum acesta s-ar găsi în glasul vântului lin (cf. III Regi. 19, 12 et seq.). Adică, <acelei minţi> care părăseşte în cel mai înalt grad lucrările naturale, spre a putea dobândi numai simţirea simplităţii ce îi face, întrucâtva, cunoscut Cuvântul. Tot astfel, marele Ilie a devenit vrednic de acea viziune în peştera din <Muntele>

Horeb; căci Horeb se tălmăceşte reînnoire, aşa cum este şi deprinderea virtuţilor <reînnoită> în duhul cel nou al harului; iar peştera este ascunzişul înţelepciunii în minte, la care, dacă ajunge cineva, va simţi în chip mistic cunoaşterea mai presus de simţire, în care se spune că Dumnezeu este prezent. De aceea, oricine, asemenea marelui Ilie, îl caută cu adevărat pe Dumnezeu nu va ajunge numai pe <Muntele> Horeb, adică, precum practicul la deprinderea virtuţilor, ci şi în peştera din Horeb, adică, precum contemplativul în ascunzişul înţelepciunii, ce poate fi găsit numai în deprinderea virtuţilor.

2.75. Când mintea se va scutura de multele păreri despre fiinţări aşezate asupra-i, atunci i se arată limpede cuvântul adevărului, oferindu-i temeiurile cunoaşterii autentice şi fiindu-i de îndată îndepărtate presupunerile anterioare, precum solzii ce îi acopereau puterile vederii divinului şi marelui Apostol Pavel (Fapte. 9, 18). Fiindcă atât presupunerile legate numai de cuvântul rostit al Scripturii, cât şi privirile pătimaşe ale celor văzute cu simţirea sunt cu adevărat solzi aşezaţi asupra sufletului străvăzător, împiedicându-l să străbată la cuvântul pur al adevărului.

2.76. Divinul Apostol Pavel spunea că nu cunoaşte decât în parte gnoza Cuvântului (cf. I Cor. 13, 9). În schimb, marele evanghelist Ioan spune că a contemplat slava sa: „noi am văzut slava lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr" (Ioan. 1, 14). Şi Sfântul Pavel a spus că niciodată nu

se deține decât cunoașterea în parte a gnozei lui Dumnezeu Cuvântul, întrucât numai atât este cunoscut din lucrările <sale>. Cunoașterea lui după ființă și ipostas rămâne inaccesibilă deopotrivă tuturor îngerilor și oamenilor, nefiind cunoscută cu nimic nimănui. În timp ce Sfântul Ioan, fiind inițiat cu desăvârșire (pe cât aceasta este cu putință oamenilor) în rațiunea întrupării Cuvântului, spunea că el a văzut slava Logosului ca trup; adică a văzut rațiunea sau scopul pentru care Dumnezeu s-a făcut om „plin de har și de adevăr". Fiindcă Unul-Născut nu a primit har ca Dumnezeu după ființă și ca acela de o ființă cu Tatăl, dar ca acela care cu firea, potrivit iconomiei, a devenit om și de o ființă cu noi. Și a primit har pentru noi, cei care avem nevoie de har, ca din plinătatea lui să primim harul cu toții, pe măsura înaintării fiecăruia din noi. Iar dacă cineva păstrează în el însuși nepătată rațiunea desăvârșită a întrupării Cuvântului lui Dumnezeu pentru noi, va purta cu sine slava plină de har și de adevăr a celui care, în timpul venirii sale, s-a slăvit și sfințit pentru noi, potrivit nouă. De aceea, se spune: „Când El se va arăta, noi vom fi asemenea lui" (Ioan. 17, 10; 19).

2.77. Câtă vreme sufletul își urmează strămutarea din putere în putere și „din slavă în slavă" (II Cor. 3, 18), adică, înaintarea de la virtute spre o virtute mai mare și urcușul de la cunoaștere spre o cunoaștere mai înaltă, nu a încetat să se afle pe drum, potrivit spusei: „Mult a pribegit sufletul meu" (Ps. 119, 6). Căci mare este distanța și multe cunoștințele

ce se cuvin a fi străbătute de el, până ce „va ajunge la locul cortului minunat, spre casa lui Dumnezeu, în glas de bucurie şi de laudă şi în sunet de sărbătoare" (Ps. 41, 4-5). Aceasta, pentru că în înaintarea sa către contemplaţiile divine, adaugă mereu glasurilor un alt glas, adică înţelesurilor un alt înţeles, cu bucuria sau fericirea minţii pentru cele contemplate şi cu recunoştinţa cuvenită. De aceea, toţi aceştia sărbătoresc, fiindcă au primit Duhul harului „în inimile lor, care strigă «Avva, Părinte!»" (Gal. 4, 6).

2.78. „Locul cortului minunat" este deprinderea virtuţilor liberă de patimi şi vătămare, la care vine Cuvântul lui Dumnezeu împodobind sufletul, ca pe un cort, cu diferitele frumuseţi ale virtuţilor. „Casa lui Dumnezeu" este gnoza formată din multe şi felurite contemplaţii, în care sălăşluieşte Dumnezeu, umplând vasul înţelepciunii. „Glasul de bucurie" este bucuria sufletului pentru bogăţia virtuţilor; iar „cel de laudă" este recunoştinţa pentru slava desfătării cu înţelepciunea. Iar „sunetul" este doxologia tainică neîntreruptă, provenită din reunirea amândurora, a glasului de bucurie şi a celui de laudă.

2.79. Cel care a biruit covârşitor patimile trupului, a luptat îndeajuns cu duhurile necurate şi a alungat din ţinutul sufletului său gândurile lor să se roage să i se dea inimă curată şi duh drept să-i fie înnoit întru cele dinlăuntru (cf. Ps. 50, 12). Adică, să fie cu desăvârşire golit de judecăţile rele şi să fie umplut, prin har, cu înţelesurile divine, pentru ca astfel

să devină în chip inteligibil o lume a lui Dumnezeu, strălucită şi mare, alcătuită din contemplaţii morale, naturale şi teologice.

2.80. Cel ce şi-a făcut inima curată nu va cunoaşte numai raţiunile celor inferioare şi <aflate> după Dumnezeu, dar, după străbaterea tuturor îl priveşte în sine şi pe El, pe cât este posibil. Şi iată care este sfârşitul cel mai de sus al celor bune: când Dumnezeu, venind în inimă, socoteşte că este drept să înscrie, prin Duhul, propriile sale litere, precum acelea de pe tablele mozaice. Şi se întâmplă aşa, cu cât <inima> s-a dăruit mai mult prin faptă şi contemplaţie, după porunca primită în chip mistic „Sporeşte!" (Gen. 35, 11).

2.81. Totodată, este numită curată acea inimă care nu are, în nici un chip, nici o mişcare naturală spre nici un fel de lucru. În ea, <devenită> precum o tablă bine şlefuită ce capătă cea mai mare simplitate şi netezime, vine Dumnezeu să-şi înscrie propriile-i legi.

2.82. Inima este pură când îi încredinţează lui Dumnezeu o memorie cu totul fără formă şi configuraţie, pregătită să-i fie însemnate numai întipăriturile lui <Dumnezeu>, prin care este îngăduit să se facă arătat.

2.83. Mintea lui Christos, pe care o primesc sfinţii, după cuvântul: „Iar noi avem mintea lui Christos" (I Cor. 2, 16), nu apare ca urmare a privaţiei de pute-

rea intelectuală din noi; nici ca umplere a minții noastre, nici ca trecere substanțială, potrivit ipostasului, în mintea noastră, ci <mintea lui Christos este> iluminare a puterii minții noastre în propria ei calitate şi <este> aceea care o conduce la lucrarea ce-i este proprie. De aceea, spun că are mintea lui Christos cel care gândeşte potrivit lui şi prin toate îl gândeşte pe El.

2.84. Suntem numiți ca fiind trupul lui Christos, după cuvântul: „Iar noi suntem trupul lui Christos şi mădulare fiecare în parte" (I Cor. 12, 27). Dar, nu devenim trupul lui ca urmare a privației de trupurile noastre, nici, iarăşi, fiindcă el trece în noi potrivit ipostasului sau se destramă în mădulare, ci prin faptul că, asemenea cărnii lui Christos, lepădăm corupe-rea <indusă de> păcat. Pentru că, precum Christos, gândit ca având natural carne şi suflet, era om lipsit de păcat, la fel şi noi, cei ce credem în el şi suntem îmbrăcați în El prin Duhul, putem, prin liberă alegere, să fim în El fără de păcat.

2.85. Sunt prezente în Scriptură veacuri temporale, dar şi unele ce cuprind în sine sfârşitul altor veacuri, după cuvântul: „Acum, la sfârşitul veacurilor..." şi următoarele (Evrei 9, 26). Iarăşi, sunt alte veacuri libere de natura temporală, dincolo de acest veac temporal din prezent aflat la sfârşitul veacurilor, după cuvântul: „Ca să arate în veacurile viitoare covârşitoarea bogăție..." şi următoarele (Ef. 2, 7). Vom găsi în Scriptură, într-adevăr, o mulțime de veacuri: tre-

cute, prezente şi viitoare, iar că unele veacuri sunt veacurile veacurilor, că unul este veacul veacului, că sunt veacuri de timp, precum şi epoci ataşate unor veacuri. Dar nu vom spune acum ce vrea să arate cuvântul prin veacuri temporale, prin timpurile şi neamurile veacurilor; nici când <aminteşte> simplu de veacuri şi de unele veacuri ale veacurilor; sau simplu, de veac şi de veacul veacurilor, pentru a nu ne lungi cuvântul dincolo de ce ne-am propus. De aceea, lăsând ca acestea să fie cercetate de iubitorii de învăţătură, ne vom întoarce la scopul pentru care am ajuns la ele.

2.86. Ştim, potrivit Scripturii, că este ceva mai presus de veacuri, despre care a indicat că este, dar nu a numit ce anume este acesta, după cuvântul: „Domnul împărăţeşte în veac şi încă peste veac (Exod., 15, 18). Prin urmare, este ceva mai presus de veacuri: împărăţia neatinsă a lui Dumnezeu. Într-adevăr, nu este îngăduit să se spună că împărăţia lui Dumnezeu a început, sau că este depăşită de veacuri sau timpuri. Şi credem că ea este moştenirea celor mântuiţi, sălaşul şi locul lor, după cum învaţă cuvântul cel adevărat; precum şi scopul celor mişcaţi de râvna către obiectul ultim al dorinţei, la care ajungând, primesc încetarea oricărui fel de mişcare, întrucât nu mai este vreun timp sau veac pe care să fie nevoie să-l străbată. Şi este aşa, pentru că ei au ajuns dincolo de toate acestea la Dumnezeu, cel ce este înaintea tuturor veacurilor şi nu este firesc să fie întrecut de natura veacurilor.

2.87. Atât timp cât cineva este în această viață, chiar de este desăvârşit în starea de aici şi cu fapta, şi în contemplație, are numai în parte cunoaşterea, profeția şi arvuna Duhului Sfânt, dar nu plinătatea însăşi. Când va ajunge, după trecerea veacurilor, la sfârşitul desăvârşit, când adevărul însuşi, aşa cum este pentru sine, se va arăta celor vrednici față către față, nu va mai avea o parte din plinătate, ci va primi prin participare, întreaga plinătate a harului. De aceea, Apostolul spune: „Vor ajunge toți (evident, cei mântuiți) ... la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei plinătății lui Christos" (Ef. 4, 13), „întru care sunt ascunse visteriile înțelepciunii şi ale cunoaşterii" (Col. 2, 3) „şi arătându-se <plinătatea>, ceea ce e în parte va înceta" (I Cor. 13, 10).

2.88. Unii caută să afle cum va fi starea de desăvârşire a celor vrednici în împărăția lui Dumnezeu; dacă aceasta va fi ca o înaintare şi trecere, ori o stare stabilă şi cum trebuie să concepem trupurile şi sufletele. La acestea, cineva ar putea răspunde conjectural cum că <se întâmplă> la fel ca în cazul dublei rațiuni a hranei pentru viața corporală: o dată este spre creştere, iar altădată este pentru conservarea celor hrăniți; pentru că ne hrănim pentru creştere numai până când ajungem la desăvârşirea vârstei trupului, însă apoi, când trupul stagnează în creşterea mărimii sale, nu mai este hrănit pentru creştere, ci pentru conservare. Întocmai, şi rațiunea hranei pentru suflet este dublă. Pentru că sufletul, aflat în cursul înaintării este hrănit de virtuți şi contemplații până când, străbătând

toate fiinţările, ajunge la măsura vârstei plinătăţii lui Christos. Şi ajungând la ea, se opreşte cu totul din înaintarea pentru dezvoltare şi creştere pe baza celor aflate la mijloc, <sufletul> fiind hrănit nemijlocit cu <realitatea> mai presus de înţelegere şi, de aceea, probabil, mai presus de creştere. Este o formă de hrană nepieritoare <oferită> pentru conservarea desăvârşirii formei divine ce i-a fost dată şi pentru manifestarea desfătărilor infinite ale respectivei hrane. În urma ei, <sufletul> dobândeşte calitatea de a fi veşnic la fel rămânând în sine, iar astfel devine Dumnezeu prin participare la harul divin. Atunci, sufletul se odihneşte de toate lucrările minţii şi simţirii, iar laolaltă cu sine primesc odihnă lucrările naturale ale trupului, trupul îndumnezeindu-se împreună cu el printr-o participare specifică la îndumnezeire. Şi astfel, Unul Dumnezeu se arată şi prin suflet, şi prin trup, caracteristicile lor naturale fiind biruite de măreţia slavei.

2.89. Unii dintre iubitorii de învăţătură caută să afle în ce fel va exista o diferenţă între locaşurile şi făgăduinţele veşnice. Va fi o deosebire în funcţie de existenţa într-un anume loc, sau una de natură spirituală, potrivit calităţii şi cantităţii spirituale proprii fiecărui locaş? Unii sunt de părere că va fi prima situaţie, alţii că a doua. Însă, pentru cel care a cunoscut ce înseamnă „Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17, 21) şi „Multe locaşuri sunt la Tatăl" (Ioan. 14, 2), pare că mai degrabă se va petrece a doua <situaţie>.

2.90. Unii caută să afle care este diferența dintre Împărăția lui Dumnezeu și Împărăția Cerurilor: se deosebesc una de cealaltă în privința existenței, ori la nivelul gândirii lor? Pentru aceștia trebuie spus că ele diferă, dar nu potrivit existenței, întrucât amândouă sunt una sub raportul existenței. Însă <diferă> la nivelul gândirii, pentru că Împărăția Cerurilor reprezintă dobândirea cunoașterii de dinainte de veac și neamestecată a rațiunilor din Dumnezeu proprii ființărilor. În schimb, Împărăția lui Dumnezeu este împărtășirea prin har cu felurile de bine premergătoare ființărilor, ce se află în Dumnezeu în mod natural. Astfel, cea dintâi este la sfârșitul ființărilor, iar a doua, la nivelul gândirii, mai presus de sfârșitul ființărilor.

2.91. Cuvântul „S-a apropiat Împărăția Cerurilor" (Mat. 3, 2) nu semnifică, presupun, un interval temporal, „pentru că nu va veni în chip văzut; nici nu se va spune «Iată, e aici, iată, e acolo»" (Lc. 17, 20). Mai degrabă, este vorba despre relația celor vrednici față de aceasta, potrivit dispoziției lor. De aceea, se spune: „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17, 20-21).

2.92. Împărăția lui Dumnezeu și a Tatălui se află în potență în toți cei ce cred, însă în act se află în cei ce au îndepărtat complet din dispoziția lor întreaga viață după natură a sufletului și a trupului, dobândind-o pe cea a duhului și având puterea să spună „Și eu nu mai trăiesc, ci Christos trăiește în mine" (Gal. 2, 20).

2.93. Unii spun că Împărăţia Cerurilor ar fi desfătarea celor vrednici în ceruri; unii, că ar fi starea de asemănare cu îngerii dobândită de cei mântuiţi; iar alţii, că ar fi forma însăşi a frumuseţii divine avută de cei ce poartă chipul Celui Ceresc. După cât îmi pare, toate cele trei opinii despre aceasta sunt în acord cu adevărul. Pentru că harul viitor li se dă tuturor pe măsura dreptăţii aflate în ei, după calitate şi cantitate.

2.94. Câtă vreme cineva, urmând filozofia practică, înaintează curajos în luptele divine, îl va reţine la sine pe Cuvântul ieşit de la Tatăl în lume, prin porunci. Iar apoi, după ce a părăsit prin faptă luptele duse împotriva patimilor, dovedindu-se biruitor al patimilor şi demonilor, odată ajuns, prin contemplaţie, la filozofia gnostică, îngăduie Cuvântului, în chip tainic, să lase iarăşi lumea şi să se ducă la Tatăl. Astfel, Domnul spune ucenicilor: „Voi m-aţi iubit pe mine şi aţi crezut că de la Dumnezeu am ieşit. Ieşit-am de la Tatăl şi am venit în lume; iarăşi las lumea şi mă duc la Tatăl" (Ioan. 16, 27). Probabil că a numit „lume" truda grea a virtuţilor cu fapta. Iar „Tată", starea proprie minţii aflată mai presus de lume şi eliberată de orice gând material, prin care Cuvântul lui Dumnezeu vine în noi, oprind lupta dusă împotriva patimilor şi demonilor.

2.95. Cel ce a avut puterea să omoare prin faptă mădularele cele pământeşti (Colos. 3, 5) şi să biruie, prin Cuvântul poruncilor, lumea patimilor aflată în el însuşi, nu va mai avea nici o tulburare, întrucât a

părăsit deja lumea şi a ajuns în Christos, biruitorul lumii patimilor şi cel ce dă toată pacea. Dar, cine nu a părăsit pătimirea pentru cele materiale, întotdeauna va fi tulburat, întrucât îşi schimbă dispoziția voinței laolaltă cu cele schimbătoare prin natura lor. Însă, pentru cel ajuns în Christos, nu mai este nici o rațiune pentru care să simtă o asemenea schimbare materială. De aceea, Domnul spune: „Acestea vi le-am grăit, ca întru Mine pace să aveți. În lume tulburări veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea" (Ioan. 16, 33). Adică, în Mine, în Cuvântul virtuții, pace să aveți, întrucât ați fost îndepărtați de patimile materiale, precum şi de vâltoarea şi confuzia lucrurilor; însă în lume, adică în pătimirea pentru cele materiale, aveți tulburarea pricinuită de schimbarea lor una într-alta. Astfel, tulburare resimt amândoi, şi înfăptuitorul virtuții, din pricina trudei ce o însoțeşte, şi iubitorul lumii, din pricina năpastei celor materiale. Dar, în timp ce primul are o tulburare mântuitoare, al doilea, una distrugătoare şi aducătoare de moarte. Iar Domnul este alinarea amândurora, fiindcă în El se odihneşte cel dintâi, prin nepătimirea contemplației, de ostenelile virtuții, iar cel de-al doilea este oprit, prin căință, de la pătimirea care îl reține la cele pieritoare.

2.96. Ceea ce a fost scris în titlul acuzației Mântuitorului l-a arătat în chip limpede pe cel răstignit ca fiind Împărat şi Domn al filozofiei practice, naturale şi teologice. De aceea, se spune că sentința a fost scri-

să în latină, în greacă şi în ebraică (cf. Ioan. 19, 20). Prin „latină", eu înțeleg <filozofia> practică, întrucât împărăția romanilor este, după distincția făcută de Daniel, cea mai curajoasă dintre toate împărățiile de pe Pământ (cf. Dan. 8, 5), iar curajul este propriu, mai mult decât orice altceva, <filozofiei> practice. Prin „greacă", <înțeleg> contemplația naturală, căci neamul grecilor s-a preocupat mai mult decât tot restul oamenilor de filozofia naturală. Şi prin „ebraică", inițierea teologică în taine, fiindcă acest neam a fost consacrat lui Dumnezeu în chip limpede, încă de la început, prin părinții săi.

2.97. Nu trebuie ca noi să ucidem numai patimile trupeşti, ci să nimicim şi judecățile pătimaşe din suflet, după sfântul care spune: „În dimineți am dus la pieire pe toți păcătoşii pământului, ca să nimicesc din Cetatea Domnului pe toți cei ce lucrează fărădelegea" (Ps. 100, 10); adică, patimile trupului şi judecățile nelegiuite ale sufletului.

2.98. Cine păstrează calea virtuților neabătută, cu evlavie şi dreaptă cunoaştere, fără să se aplece într-o parte ori alta, va înțelege că, prin nepătimire, s-a petrecut venirea lui Dumnezeu la el. Pentru aceasta, „cânta-voi şi voi lua seama pe calea fără prihană, până când vei veni la mine" (Ps. 100, 2). Cântul înfățişează practica virtuții, iar înțelegerea ştiința gnostică adăugată virtuții, în urma căreia, cel ce îl aşteaptă pe Domnul său prin veghea virtuților simte venirea lui Dumnezeu.

2.99. Începătorul în evlavie nu trebuie mânat către înfăptuirea poruncilor numai prin bunătate, ci trebuie, spre a-şi aduce aminte de judecăţile divine, să se poarte cu el, prin duritate, o luptă mai îndelungată, pentru ca, în acest fel, nu numai să iubească cu dor cele divine, dar să se şi îndepărteze cu teamă de răutate. De aceea, „mila şi judecata ta voi cânta ţie, Doamne" (Ps. 100, 1). Adică, să îi cânte lui Dumnezeu, bucurându-se pe măsura dorului său şi, cu teamă, să-şi oprească gura de la cântul îndrăzneţ.

2.100. Cel care, prin virtute şi cunoaştere, şi-a pus trupul în armonie cu sufletul, a devenit harfa, flautul şi templul lui Dumnezeu (cf. Ps. 150, 3). Harfă, ca unul ce a păstrat cu bine armonia virtuţilor; flaut, ca primitor, prin contemplaţiile divine, al suflării Duhului, iar templu, ca unul care, datorită purităţii desăvârşite a minţii sale, a ajuns să fie locuit de Cuvânt.

COMENTARII
la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul

1, 1

Primul capăt funcționează ca temei pentru dezvoltarea primei sute a capetelor gnostice, afirmațiile din cuprinsul lui fiind presupuse şi reluate de cele următoare. Potrivit structurii tratatului, Sfântul Maxim conferă primei sute raportarea la predicatul unității lui Dumnezeu, în timp ce a doua este pusă sub semnul unității treimice, susținută, de asemenea, în primul capăt al centuriei (2, 1).

Afirmațiile fundamentale din acest capăt pot fi grupate în două direcții distincte: a. atributele lui Dumnezeu şi b. limitele cunoaşterii omeneşti despre Dumnezeu (distincția este marcată în text de inserarea semicolonului). (a.) Atributele reținute aici stau sub raportul înțelesului în relație de dependență față de primul atribut, „Dumnezeu unul". În continuarea tratării „unului" din filozofia greacă, Maxim se foloseşte de acest concept pentru a-l situa pe Dumnezeu deopotrivă mai presus de existență şi de cunoaştere. Ca „Unul", este subînțeles, Dumnezeu nu poate admite un altul care să îl genereze, el fiind singurul care poate să genereze altceva diferit de sine. Exemplificând matematic, numărul 1 poate genera formarea numerelor mai mari decât 1, dar fiecare dintre acestea, fiind formate prin adiția unităților, nu pot nici să genereze numărul 1 şi nici să îl explice. Urmând aceeaşi schemă de judecată, din „Dumnezeu-Unul", Maxim deduce următoarele aspecte:

1. Dumnezeu este lipsit de principiu; adică nu admite un principiu explicativ exterior lui însuşi şi nu admite o cauză a existenței sale. Pentru avansarea acestui sens secund al „principiului", Maxim se foloseşte (la fel în 1, 69) de sensurile lui *arche* din limba greacă: început temporal şi principiu. Aici este vizat mai ales primul sens, dar Maxim, aşa cum rezultă din context, nu se referă numai la absența unui moment în care Dumnezeu să fi început să existe, dar şi la faptul că nu este posibil ca o altă entitate să-l fi generat sau El însuşi să fie identificabil, potrivit naturii sale, cu principiul tuturor ființărilor. Identificarea lui Dumnezeu cu principiul tuturor ființărilor apărea la Origen şi avea drept consecință ultimă afirmarea posibilității ca ființările cele mai asemănătoare cu El să tindă la cunoaşterea divinității în cel mai înalt grad generatoare, socotită de el a fi Dumnezeu

Tatăl (despre opoziția lui Maxim față de ideea de Dumnezeu-principiu, vezi nota de mai jos, la 1,2).

2. Dumnezeu este incomprehensibil; adică, fiind Unul, nu admite să fie cuprins în altceva decât el însuşi şi nici, implicit, să fie subordonat unei cunoştințe ca obiect al ei.

3. Dumnezeu deține puterea absolută de a fi; adică, Dumnezeu-Unul este generator al propriei ființe, fără să fie nevoit să primească ființă de la altceva decât de la el însuşi. Acest din urmă atribut corijează anticipativ o posibilă înțelegere neoplatonică a lui Dumnezeu-Unul, potrivit căreia ființa îi este străină Unului şi, de aceea, ar trebui socotită proprie unui alt principiu. Maxim reține din această înțelegere imposibilitatea de a concepe Unul împreună cu ființa. Din acest motiv, el refuză să folosească expresia „Dumnezeu *este* Unul", iar în cazul de față vorbeşte de puterea de a fi (*dynamis*) folosindu-se de semnificația filozofică aristotelică a termenului: Dumnezeu ca Unul deține potențialitatea de a fi, dar aceasta nu înseamnă că în actualitate el *este*. Neatribuirea ființei în actualitate echivala cu faptul de a spune că Dumnezeu ca Unul nu poate fi conceput nici ca fiind. Necesitatea atribuirii acestei puteri de a fi este una teologică, nefiind o consecință a reflecției filozofice asupra Unului. Față de Unul căruia filozofic i se putea consacra un statut diferit față de orice este mai mult decât el însuşi, Dumnezeu-Unul este atât în sine însuşi, dar şi „cel ce este" în tot ce e diferit de sine.

O mare parte din capetele gnostice va fi consacrată tocmai modului în care Dumnezeu este în lucrurile diferite de sine, printre care, mai ales, în om. O consecință a aceleiaşi idei este şi aceea că, spre deosebire de celelalte două atribute, absența principiului şi incomprehensibilitatea, pentru „puterea de a fi" nu este prezent şi un sens referitor la imposibilitatea omului de a accede la cunoaşterea divinității. Simplul fapt că Dumnezeu este generator al propriei ființe este temeiul cunoaşterii pozitive (catafatice) despre el. Dumnezeu a fost şi este prin Isus Christos ca Logos în lume, iar dacă ştim că ființa este în puterea lui Dumnezeu, ştim şi că, în măsura în care deținem cunoaşterea acestor modalități de a fi, cunoaştem ceva din Dumnezeu însuşi. Dacă Dumnezeu ar fi numai Unul, iar existența ar ține de un alt principiu, numai în această situație singura posibilitate de a vorbi despre Dumnezeu ar fi cea negativă (apofatică).

Partea a doua a capătului are în vedere tocmai limitele cunoaşterii pozitive despre Dumnezeu, sugerată de ultimul atribut. De aceea, se are în vedere „fiinţa" lui Dumnezeu (ghilimelele vor să indice că este vorba de fiinţa aflată în puterea lui Dumnezeu şi nu Dumnezeu ca fiinţă), nu desemnarea sa ca Unul care, prin ea însăşi, sugera imposibilitatea cunoaşterii (vezi precizările de mai sus). Maxim caută aici să stabilească distincţia dintre „fiinţa" lui Dumnezeu şi existenţă. Fiinţa este dincolo de condiţiile spaţio-temporale cărora li se supune existenţa. De aceea, deşi impropriu, numai fiinţa ar fi atribuibilă unui Dumnezeu veşnic (acest aspect este dezvoltat în capătul 1,82). Acestui adevăr simplu Maxim îi adaugă însă consecinţele pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, Maxim foloseşte un limbaj filozofic de inspiraţie aristotelică: chiar una din categoriile fiinţei la Aristotel, „când" sau timpul şi o categorie absentă din lista celor zece categorii aristotelice, „cum" (deşi pare să funcţioneze categorial în alte contexte, ca de pildă în *Met.* 1048a). Categoria, „când", indicând modul în care interogăm existenţa temporală, va fi tratată în capitolul 1, 6. Deocamdată, interesul lui Maxim este pentru categoria „cum". Deşi spuneam că este absentă dintre categoriile aristotelice, Maxim o introduce cu un sens, de asemenea, aristotelic. Astfel, interogaţia „cum" corespunde cercetărilor aristotelice asupra categoriei substanţei, totuna, la Aristotel, cu fiinţa. Această cercetare presupunea explicarea modului propriu de a fi al unui lucru, prin care acesta se individualiza faţă de toate celelalte, iar explicaţia era făcută posibilă de subordonarea fiinţei unei serii de concepte ale raţiunii umane.

Sfântul Maxim se opune acestor presupoziţii de gen aristotelic, dar, până la urmă, unele ce fac posibilă orice investigare umană a realităţii. Justificarea opoziţiei îşi are ca punct de sprijin „inaccesibilitatea" oricărei fiinţări la fiinţa divină. Similar noţiunii de „putere de a fi", „inaccesibilitatea" este un atribut teologic al divinităţii, dar în acelaşi timp şi un adevăr pe baza căruia se constituie întreaga viaţă ascetică creştină, după cum se poate deduce din multe capete ale tratatului. Spre exemplu, conştientizarea inaccesibilităţii lui Dumnezeu previne novicele în gnoză de la eroarea de a face din cunoaşterea lui Dumnezeu un scop al unei elevări intelectuale personale, iar gnosticul desăvârşit va reuşi, prin aceeaşi conştiinţă a inaccesibilităţii, să

distingă revelațiile primite de cunoașterea deplină a divinității. În capătul 1 al primei centurii, afirmarea inaccesibilității este temei pentru respingerea ideii că Dumnezeu este *o* ființă printre altele și ca altele, astfel încât să nu fie nevoie decât de distingerea lui relativă la alte substanțe și nu de o distingere față de substanțialitate în întregul ei („nu este obiect al unei cunoașteri distinctive"). Sau, în termeni aristotelici, Dumnezeu nu este o ființă numai alt*cum*va decât altele (grafia lui „altcumva" este menită să suplinească folosirea substanțializată a lui *cum* în limba greacă). Inaccesibilitatea este, în același timp, temei pentru înlăturarea celei de-a doua presupoziții aristotelice; Dumnezeu nu are o natură comună cu nimic altceva, astfel încât, în virtutea relației, acel altceva - fie o ființă angelică, fie o ființă umană, să-și poată revendica cunoașterea unei entități cu care ar împărtăși o aceeași natură. Natura comună a gândirii umane și a formelor din natură, era o rațiune suficientă pentru ca un filozof ca Aristotel să fie convins de autenticitatea cunoașterii umane despre ființări. Maxim însuși admite această rațiune, când interpretează patima ca pe o urmă a legăturii naturale dintre om și lume, sau când prescrie chiar gnosticului desăvârșit viața practică, cea mai bună cale de a te opune patimilor naturale în mod natural (v. 2, 33).

Afirmațiile lui Maxim din acest capăt și următoarele nouă, chiar dacă apar într-o formă mai curând filozofică decât teologică, sunt în acord cu reflecțiile, din nou, teologică-filozofice ale părinților capadocieni (cf. GC., 109).

1, 2

„Dar, Dumnezeu, care este început al tuturor lucrurilor..." este una din propozițiile ce compun argumentul lui Origen în favoarea naturii inteligibile a lui Dumnezeu (De. Prin. 1,5). În afara implicațiilor teologice ale acestei afirmații, ea apare ca un adevăr al cunoașterii religioase comune, fiind reductibilă în cele din urmă la versetele biblice din Cartea Genezei: „la. început era Dumnezeu" și „Dumnezeu le-a făcut pe toate...". De ce Sfântul Maxim nu acceptă acest adevăr catehetic de credință? Și, mai mult, în acest paragraf, de ce nu acceptă prezența sa providențială în lucruri semnificată de atributele care îl califică ca început, mijloc și sfârșit? Răspunsul este sugerat de atributele negative din primul paragraf, față de care acesta se situează în

continuarea stabilirii transcendentalității lui Dumnezeu în manieră negativă. Actualul capăt reunește negativitatea atributelor stabilite anterior prin folosirea primei jumătăți a distincției: ce este Dumnezeu pentru sine și ce este Dumnezeu pentru ființările create de el. A doua jumătate este abordată în finalul primei decade a capetelor (I, 10). Dumnezeu pentru sine este inaccesibil în ambele planuri: al cunoașterii și al ființei. Pentru că este necunoscut, orice afirmație despre ce este Dumnezeu pentru sine rămâne numai probabilă și, de aceea, Maxim își relativizează discursul: „pe cât ne stã în putere sã cunoaștem". Din același motiv, orice adevăr de credință despre Dumnezeu este numai probabil, în măsura în care pretinde să descrie ce este El pentru sine. Dar omul, ontologic și epistemologic, se află printre ființările create. Îi este dat să fie și să cunoască în modalitățile proprii ființărilor. De aceea, orice adevăr de credință nu va mai fi o probabilitate, dacă vom ști că este al nostru și că astfel, consemnează ceea ce este Dumnezeu pentru ființări. Pentru a realiza la nivelul discursului despre Dumnezeu că El nu ne este accesibil decât în acest fel, Maxim ia inițiativa (în capetele 1,2-9) de a gândi cum sunt ființările. Schema de raționare folosită este următoarea:

Fie vorbim despre Dumnezeu pentru sine, fie vorbim despre Dumnezeu pentru ființări, fără să fie posibil ca ambele variante să fie adevărate (logic, o disjuncție exclusivă);

Se dau atributele x, z, z;

Atributele x, y, z aparțin modului în care vorbim despre ființări;

Deci, atributele x, y, z nu pot aparține modului în care vorbim despre Dumnezeu pentru sine.

Pentru x, y, z, Maxim amintește de început, mijloc și sfârșit, dar lasă deschisă posibilitatea de a trata la fel orice alt atribut („nimic altceva..."). Până la dezvoltarea argumentului pentru clasarea celor trei printre atributele proprii discursului despre ființări, se face o remarcă importantă în contextul polemicii tacite cu teologia lui Origen. Anume, inserarea restricției „în mod natural" aplicată gândirii ființărilor. Această restricție lasă loc unei prime admisii: da, nimic nu ne împiedică să gândim că ființările îl au ca început pe Dumnezeu și că vor sfârși în El, cum își îngăduie să gândească Origen; dar fie și așa, nu ne este permis să presupunem că reușesc să facă aceasta ca urmare a

naturii lor şi, de aceea, includerea lui Dumnezeu în relaţie cu fiinţările ar trebui să se facă în alţi termeni decât cei derivaţi din natura ultimelor, printre care se numără termenii „început" şi „sfârşit".

În capetele următoare, urmărind să treacă atributele de început, mijloc şi sfârşit în planul fiinţărilor, Maxim se foloseşte de următoarele echivalenţe, pe care acum numai le enunţă ca aflându-se în contradicţie cu atribute divine (atributele din coloana a patra vor fi afirmate explicit în 1, 3):

Atribute divine	Atribute ale fiinţărilor		
Nelimitat	Început	Substanţă	Limitare
Nemişcat	Mijloc	Putinţă	Mişcare
Infinit	Sfârşit	Act	Finitudine

După cum se observă, atributele divine sunt opuse direct celor din a treia coloană a atributelor fiinţărilor. Motivul este acela că Maxim evită eroarea logică denumită *petitio principii* (reluarea în argument a tezei de demonstrat). Evită să susţină că Dumnezeu nu este început, mijloc şi sfârşit, pentru că nu reprezintă semnificaţiile începutului, mijlocului şi sfârşitului consemnate în ultimele două coloane. Nelimitarea, imovabilitatea şi infinitatea sunt atribute ce pot fi derivate din însăşi atributul de a fi Unul, şi nu, în mod secundar, din atributele fiinţărilor. Astfel, Unului ca Unu nu i se poate stabili o limită, neexistând un al doilea care să îl limiteze; este nemişcat, pentru că nu există altceva în afară de sine la care să treacă şi este infinit, deoarece nu poate fi conceput altceva în afară de sine care să îl oprească (aceste consecinţe erau stabilite de Platon în dialogul *Parmenide,* cu aplicare la semnificaţia Unului ca Unul, iar apoi au fost reluate de filozofii neoplatonicieni şi de Dionisie Areopagitul sub forma identificării Unului ca Unu cu divinitatea în ea însăşi).

I, 3

Prin substanţă traducem termenul grec *ousia* (οὐσία). Opţiunea acestei traduceri a fost determinată de intenţia de a accentua înrudirea cu *ousia* aristotelică, în genere redată ca substanţă. Pentru că, modul în care tratează Maxim *ousia* în acest capăt

este, într-adevăr, aristotelic. Substanța este luată, similar substanței prime aristotelice, ca o ființare determinată, adică una ce se distinge printr-un mod propriu de a fi de orice altă ființare. Începutul capătului, „orice substanță", ca și precizările din 1, 4 lămuresc faptul că Maxim nu are în vedere distincția aristotelică dintre substanța primă (o ființare individuală) și substanța secundă (la Aristotel predicate generale fără existență reală), ci tratează asemenea unei substanțe prime atât substanța individuală, cât și pe cea generică.

Pe baza acestei concepții despre substanță, Maxim pune în evidență faptul că orice fel de substanță presupune o delimitare (ὅρος). Amintindu-ne că Aristotel concepea substanța pornind de la ideea că ea trebuie să fie ceva anume, diferit de orice altceva, era implicată ideea că în ea însăși trebuie să includă o delimitare. Maxim însă traduce ideea aristotelică în termeni care sugerează finitudinea substanței. Ea este limitată, deoarece, pentru a fi în actualitate sau pe deplin o substanță are să-și contureze modul propriu de a fi. Dar nu poate face acest lucru decât prin alterarea condiției sale originare. Originar, este ceva anume susceptibil numai de a fi gândit, dar fără existență reală (aspect exprimat de Maxim prin „despre care se gândește"). Nu mai puțin, substanța are posibilitatea (potența) de a căpăta existență, spre a deveni cu adevărat substanță, ori ceva existent. Și, în felul acesta, își este început sau principiu al propriei sale existențe (sensul de principiu atribuit substanței apărea chiar la Aristotel, în *Met.* 1013a20).

Substanța pentru *a fi* substanță trebuie să treacă la altceva, să se miște (fiindu-și sieși principiu sau început), mișcarea semnificând aici „alterare", nu translație. Trece de la ea însăși numai gândită la ea însăși ca substanță propriu-zisă, ca fiind în actualitate. Sau, potrivit expresiilor echivalente ale lui Maxim, trecerea este „mișcare naturală <îndreptată> către act", ori „mișcare substanțială". Maxim o denumește mișcare substanțială, deoarece se realizează în acord cu ceea ce este substanța în potență; dată fiind această subordonare, mișcarea poate fi numită ca potență, așa cum apare în capetele 1,2 și 1,4 (asemănător, Aristotel denumea potența ca „început (*arche*) al mișcării sau al schimbării...", *Met.* 1019a15). Mișcarea poate fi gândit ca un proces al substanței de a deveni substanță actuală și, din acest motiv, este denumită de Maxim drept „mijloc".

În cele din urmă, actul reprezintă realizarea de sine a substanței și poate fi gândit ca sfârșit al procesului de devenire amintit anterior. Precizarea adusă, actul este „circumscris în mod natural sensului (τῷ... λόγῳ) propriu", indică raportarea selectivă a lui Maxim față de concepția aristotelică despre „act". Aristotel stabilea că „actul este anterior potenței" (*Met.*1049b5), și aceasta tocmai sub aspectul sensului său (*kata logon*); parafrazând un exemplu al lui Aristotel, construcția actuală este cea care determină arhitectul să îi realizeze planul, adică să o conceapă în potență. Actul era ulterior potenței numai sub aspect temporal: orice substanță este generată de o alta care îi provoacă trecerea de la putință la act (1049b23-24), așa cum arhitectul provoacă apariția construcției reale pornind de la planul ce o reprezenta în potență. Diferit, Maxim consideră actul ulterior potenței văzută ca mișcare îndreptată către actualizarea substanței, dar nu stabilește că această posteritate este temporală și nici prin raportare la o altă substanță actuală generatoare. Preferă să susțină că posteritatea este justificabilă prin rațiunea de a fi a actului însuși. Cum putem explica această diferență, care îl situează pe Maxim la polul opus față viitoarea doctrină tomistă asupra actului, considerat ca fiind anterior potenței și o perfecțiune atribuibilă ca act pur lui Dumnezeu însuși? Din termenii folosiți de Maxim, „circumscris în mod natural", o explicație ar putea fi aceea că perspectiva din care este analizată substanța este aceea a naturii. Spre deosebire de Aristotel, care caută semnificația substanței și în plan metafizic, sau la nivelul gândirii, caz în care actul era anterior potenței, Maxim este interesat de ceea ce este, în limbaj aristotelic, după natură (*kata physin*). El descrie substanțele naturale și, consecvent, stabilește rațiunea naturală de a fi a actului însuși și nu a actului numai gândit. Gândirea metafizică poate stabili prioritatea actului, în timp ce „gândirea fizică" (naturală) îl vede succedând și încheind mișcarea substanței către propria-i împlinire.

„Circumscrierea" este noțiunea care îl ajută pe Maxim în dezvoltarea „gândirii fizice"; ea impune căutarea unei incluziuni de tip spațial a obiectelor naturale pe care dorim să le înțelegem. Totodată, începutul, mijlocul și sfârșitul indică prezența în substanțe a temporalității naturii, aspect dezvoltat în 1,5.

[Pentru ușurarea înțelegerii precizărilor din acest capăt, oferim următorul exemplu: originar, un individ uman se găsește

sub forma unei structuri genetice, pe care noi doar o gândim ca fiind umană, fără să fie realmente un om (echivalent stadiului de substanță-început); respectiva structura provoacă procesul dezvoltării în acord cu datele genetice, trecând prin stadiile de embrion şi fetus uman (stadiul mişcării substanțiale-mijlocul); naşterea fetusului este finalitatea procesului de dezvoltare, structura genetică ajungând la condiția de ființă umană (actul-sfârşitul).]

1, 4

După ce în capătul anterior (1, 3) fusese stabilită premisa (iii) (Atributele x, y, z aparțin modului în care vorbim despre ființări), acum urmează rândul formulării concluziei: (iv) Deci, atributele x, y, z nu pot aparține modului în care vorbim despre Dumnezeu pentru sine (vezi nota la 1,2). Mai precis, se neagă faptul că Dumnezeu ar fi început, mijloc şi sfârşit, de vreme ce acestea pot fi înțelese în termenii ființărilor ca substanță, potență şi act, iar El nu poate fi identificat cu nici una din ultimele noțiuni. Prima parte a capătului tratează despre transcenderea celor trei noțiuni, în timp ce a doua consemnează raportul pozitiv dintre Dumnezeu şi aceleaşi noțiuni, indicându-se ce este Dumnezeu pentru ființări.

În prima parte, Maxim introduce distincția între a fi „substanță ca atare" şi a fi o „substanță determinată într-un anume fel" (la fel şi pentru potență şi act). Într-o traducere literală, Maxim face distincția între substanța, potența şi actul generice şi substanțele, potențele şi actele particularizate. Capătul 1,3 pare însă să se refere numai la cele din urmă, deoarece primele, ținând de general, nu s-ar putea încadra descrierii „naturaliste" a substanței. De aceea, Maxim nu ar fi îndreptățit pe baza lui 1,3 să nege identificarea lui Dumnezeu cu substanța, potența sau actul generice. Cel mai probabil însă, Maxim nu intenționează să prezinte aceste negații ca derivând din afirmațiile făcute în 1,3, ci le consideră justificate de considerațiile asupra transcendenței divine din primele două capete. Astfel, dacă Dumnezeu fusese identificat cu Unul, el nu putea fi identificat cu nimic altceva şi cu atât mai puțin cu substanța, potența, sau actul în genere, câtă vreme pentru înțelegerea acestora fusese nevoie la 1,3 de apelul la ocurența lor în natură, iar această modalitate de a gândi, posibil să fie numită „reprezentare natu-

rală", fusese considerată ca improprie pentru a fi folosită spre cunoaşterea lui Dumnezeu (vezi 1, 1). O altă interpretare a faptului că Maxim refuză aplicarea în cazul lui Dumnezeu a noţiunilor „în genere" este aceea că noţiunile în genere nu sunt socotite decât rezultatul generalizării aceloraşi noţiuni deductibile din structura substanţelor naturale.

În a doua parte, Maxim îmbogăţeşte limbajul ontologic folosit până acum; după ce se folosise de termenul „fiinţări" (*ta onta*) - un termen generic predicabil despre toate lucrurile despre care putem spune că sunt (1, 1) - , iar apoi de termenul „substanţă" (*ousia*) pentru tot ce este într-un mod determinat (1, 2-3), acum apare noţiunea de entitate (ὀντότης), aplicându-i-se lui Dumnezeu. G.W.H. Lampe traduce ultima noţiune ca principiu al fiinţei sau realitate. Maxim pare să o folosească în acest capăt pe de-o parte cu cea mai slabă conotaţie ontologică posibilă, lucru pe care am încercat să-l sugerez în traducere prin „entitate". Dumnezeu nu este nici fiinţare, nici substanţă, dar limitele limbajului uman ne forţează să-l desemnăm ca *fiind ceva,* drept pentru care este introdusă respectiva noţiune. Pe de altă parte, din perspectiva substanţelor pe care Dumnezeu le creează, noţiunea poartă cea mai înaltă conotaţie ontologică posibilă, fiind, într-adevăr implicată ideea de principiu al fiinţei: Dumnezeu este cel care dă substanţelor fiinţa, prin care ele se pot identifica ca modalităţi determinate de a fi.

Dincoace de cunoaşterea imposibilă a ce este Dumnezeu pentru sine, subliniată încă o dată prin atributele transcendente - mai presus de orice substanţă, potenţă şi act -, Maxim, aşa cum anunţasem, introduce semnificaţiile pozitive ale lui Dumnezeu pentru fiinţări. Deşi Dumnezeu nu este identificabil cu nici unul din cele trei aspecte ale fiinţărilor diferite de el, le este temeiul lor absolut. Substanţa şi elementele ce o compun fuseseră analizate în ele însele, dar ele nu pot fi astfel în mod autonom, ci numai prin acţiunea lui Dumnezeu. Această acţiune este cea a creaţiei: Dumnezeu este creatorul substanţei, potenţei şi accidentului. Atributele acordate lui Dumnezeu în calitate de creator, principiu al fiinţei (ὀντότης) substanţelor, tărie a potenţei şi condiţie a eficacităţii şi nesfârşirii actului, sugerează că acţiunea divină nu este numai una generatoare, ci se extinde până la nivelul substanţelor, asigurându-le posibilitatea de a se actualiza, posibilitate pe care în genere am fi tentaţi să o numim „împlini-

re de sine". Pentru Maxim, acțiunea cauzală a creatorului divin reunește două aspecte distinse net în filozofia lui Aristotel: cauza drept forță creatoare (*to poioun*), responsabilă pentru mișcarea, schimbarea și repausul lucrurilor (cauză ce nu poate fi regăsită la nivelul lucrului cauzat, cum nu poate fi regăsită sămânța în plantă) și celelalte tipuri de cauze, responsabile de asigurarea binelui și a scopului lucrurilor, ultimele fiind recognoscibile la nivelul respectivelor lucruri (cf. Ar, *Phys* 195a15-26).

Specificația „condiția (ἕξις) eficacității și nesfârșirii oricărui act" este făcută cu intenția de a se distanța de doctrina origenistă despre finalitatea în Dumnezeu a tuturor lucrurilor. Diferit de Origen, nu există creaturi spirituale, precum sufletele umane, care să posede în ele însele o natură eternă posibil să fie reasumată deplin la sfârșitul veacurilor, ci „nesfârșirea" este o condiție dată de Dumnezeu unora din lucrurile a căror natură este pieritoare sau temporală. Și, susținând această viziune, propoziția finală a capătului îl afirmă pe Dumnezeu drept creator al temporalității.

1, 5

În acest capăt, Maxim tranșează ambiguitatea analizei în termeni temporali a substanței. Folosirea acestor termeni este socotită îndreptățită, deoarece lumea (pentru care se folosește denumirea „veac"), din alcătuirea căreia face parte substanța și în cadrul căreia se actualizează, este ea însăși supusă temporalității. Ea nu este eternă, precum creația spirituală la Origen, ci a început să fie *cândva,* devenind astfel supusă categoriei temporalității, exprimată de Aristotel prin „când" (vezi nota la 1,1).

Argumentul lui Maxim are în centru distincția dintre Χρόνος (timp) și Αἰών (veac). Prima noțiune poate fi echivalată timpului fizic, a doua timpului *simpliciter* (urmez distincția dintre *die Naturzeit* și *die Zeit,* stabilită de Martin Heidegger în opusculul *Der Begriff der Zeit,* 12, chiar dacă analogia dintre concepția filozofului despre timp și cea a lui Maxim nu poate fi dusă mai departe). În acest capăt, Maxim vrea să arate că rațiunea de a fi a timpului constă în măsurarea lui numerică, astfel încât noțiunile de început, mijloc și sfârșit nu îi sunt proprii. Forțând un exemplu, dacă vom spune că prânzul a început în urmă cu un sfert de ceas, se află la mijloc, sau a luat sfârșit, pentru a afla motivul folosirii acestor determinații, va trebui să consultăm ceasul care va consemna durata prânzului, ne va spune în ce

clipă a început, care clipă poate fi socotită mijloc, etc. Mai departe, ceasul măsoară durata zilei, iar durata zilei pe cea a mişcării Pământului (ca să fim în acord cu viziunea cosmologică a epocii lui Maxim, ar trebui să vorbim despre mişcarea Soarelui).

„Veacul" (αἰών), deşi putea figura în limba greacă şi ca un sinonim al lui χρόνος, căpătase în literatura patristică şi eretică o multitudine de sensuri; putea însemna veşnicie, eternitate, durată definită sau indefinită de timp, lume, eon etc. Dintre aceste sensuri, Maxim le preia pe cel de veşnicie şi de lume (o inventariere a semnificaţiilor „veacurilor" apare la 2, 85, deşi îi este recunoscută incompletitudinea).

Definiţia dată de Grigore de Nazianz pentru veac (αἰών) în sensul de veşnicie semnalează faptul că nu e posibil să-l concepem decât pe baza experienţei temporalităţii fizice. Căutând ceea ce este dincolo de întreaga natură, în locul timpului ca mişcare, concepem o durată nelimitată pentru fiinţele nepieritoare (cf. Oratio 38, 8). Probabil familiar acestei limitări a cunoaşterii semnificaţiei veacului ca veşnicie, Maxim avea totuşi de înfruntat, aşa cum se vede mai clar în 2, 85, mai multe genuri de „veacuri", amintite chiar în Scriptură: veacul acesta, vecii vecilor, veacul viitor etc. Urmând dezvoltările teologilor alexandrini, dar şi o sugestie a lui Dionisie Areopagitul (Div. Nom 10, 3), Maxim gândeşte veacul ca fiind diferit de timp, deosebind un veac al coborârii lui Dumnezeu către om prin actul creaţiei, din care face parte şi veacul nostru, şi un veac viitor al urcării omului către Dumnezeu, al cărui început îl constituie instaurarea viitoarei vieţi veşnice. Deosebirea era menită să se opună unuia din alexandrini, Origen. Acesta identifica veacul creaţiei şi veacul viitor cu veşnicia proprie naturii divine, identificare ce implica două doctrine inacceptabile pentru creştinismul ortodox profesat de Maxim: 1. faptul că întreaga creaţie va ajunge în cele din urmă să îşi recupereze natura divină (doctrina apocatastazei); 2. faptul că anumite suflete raţionale, beneficiind de o comuniune originară cu Logosul divin, reuşesc, în veacul acesta, să ajungă la cunoaşterea (gnoza) naturii divine din care fac parte (pentru încadrarea concepţiei lui Maxim despre veac în contextul patristic, ne-am folosit de trimiterile din Lampe, 1961 şi din GC, 70-73).

Acum, din perspectiva conceptului de „veac", vom oferi o reformulare a capătului 1, 5. Consider că în acest capăt Maxim,

mai apropiat de Grigore de Nazianz, merge pe urmele cunoașterii conceptului de veac. Se asumă că dobândim această cunoaștere pornind de la lucrurile aflate în cadrul veacului, substanțele împreună cu potențele și actele lor, toate, așa cum se arătase la 1, 4, conceptibile în termeni temporali. Temporalitatea lor nu poate veni de la timpul fizic, care, fiind mișcare măsurată, nu are nimic de-a face cu starea originară de nemișcare a substanțelor neactualizate. Substanțele au de-a face cu ființa lumii, întrucât sunt ființe determinate ale lumii și, așadar, aceasta, ca „veac", trebuie să le determine temporalitatea. Nu o poate face decât pentru că lumea este ea însăși temporală, fiind de cândva, adică având un început. Și având un început, veacul admite altceva în afară de sine care să-i fie cauză: o distanțare de sine (διάστασις).

1, 6

În acest capăt, distincția anterioară dintre timp și veac, în care ambele exprimau temporalitatea ființărilor, este apreciată din perspectiva consecințelor ei asupra înțelegerii aspectului catafatic al cunoașterii lui Dumnezeu (adică, al cunoașterii a ce este Dumnezeu pentru ființări). Astfel, se susține că veșnicia divină este diferită de ambele forme de temporalitate.

Prima propoziție, „Dumnezeu este în sens propriu unul și singurul veșnic prin natura sa", marchează excluderea viziunii origeniste asupra creației spirituale ca fiind coeternă naturii divine. Restricția „prin natura sa" exprimă trăsătura distinctivă a eshatologiei lui Maxim: omului îi este accesibilă îndumnezeirea și, se subînțelege, veșnicia în veacul viitor, dar aceasta nu este o consecință a naturii umane, ci a harului divin revărsat asupra acestuia. Cum o vor arăta capetele ulterioare, gnoza creștină însăși este concepută în asemenea modalitate. Omul nu-l cunoaște pe Dumnezeu, ca în platonismul origenist, prin reamintirea adevărurilor accesibile lui în stadiul preexistenței sufletului ca parte a naturii divine; dimpotrivă, omul primește adevăruri divine inaccesibile lui prin efort propriu și, de aceea, străine de orice formă de raționalitate umană.

Adverbul κυρίως, tradus prin „în sens propriu", dar și cu sens autoritativ, putând însemna „în mod stăpânitor", îi oferea lui Maxim posibilitatea să afirme preeminența lui Dumnezeu deopotrivă în planul ființei și cel al cunoașterii. În planul cu-

noaşterii, cunoaşterea faptului de a fi al fiinţărilor deja necesitase (în 1, 5) apelul la cunoaşterea fiinţei conferită lumii (veacului) în care se află circumscrise. În planul existenţei, dacă lucrurile lumii sunt modalităţi determinate de a fi, iar veacul ce le cuprinde are o fiinţă determinată temporal, fiinţa necalificată în vreun fel este sursa faptului de a fi al fiecăreia dintre fiinţările determinate. Deşi Maxim nu se exprimă în aceşti termeni, toate „cele despre care noi spunem că sunt" sunt numai într-un mod derivat şi de aceea, toate atributele ce le sunt proprii fiinţei acestora, precum temporalitatea, nu pot fi aplicate şi fiinţei înseşi.

Este de remarcat că principiul ultim care exprimă transcendenţa fiinţei divine, „căci nu pot fi reunite vreodată una cu cealaltă, fiinţa în sens propriu şi cea care nu este în sens propriu", nu presupune că Maxim adoptă o viziune dualistă asupra relaţiei dintre Dumnezeu şi fiinţările create. Principiul nu exprimă o contradicţie, cât mai degrabă o regulă a condiţionalităţii logice. Dacă avem două propoziţii p şi q, q fiind condiţionată de p, cunoaşterea adevărului lui q nu implică şi cunoaşterea adevărului lui p. La Maxim am avea următoarea versiune: cunoscând anumite adevăruri despre fiinţări (q), care ne fac să realizăm că acestea se află într-o poziţie consecventă faţă de fiinţa însăşi (p), acele adevăruri nu vor spune nimic despre adevărul sau adevărurile despre fiinţa însăşi.

1,7

După ce în 1, 7 se stabilise condiţionarea fiinţei temporale de către cea divină, acum se exclude conceperea acestei condiţionări ca pe o relaţie naturală dintre Dumnezeu şi fiinţările create.

Termenul „categorie a relaţiei" este exprimat de Maxim prin două formulări echivalente: „τήν σχετικήν ... κατηγορίαν" şi „τοῦ πρός τι ... κατηγορίαν". Ultima formulare este redarea fidelă a categoriei relaţiei din filozofia aristotelică, fiind una din categoriile secundare faţă de categoria substanţei (cf. Ar., *Cat.* 6b-8b). Secundaritatea „relaţiei" faţă de substanţă convenea intenţiei lui Maxim de a-i arăta apartenenţa la fiinţarea determinată în timp, şi nu la fiinţa divină supratemporală. Prima formulare este folosită de Maxim în alte locuri ale operei sale (ca, de exemplu, în *Către Thalasie*, 41; dar şi în actualul tratat, la 1, 67) cu sensul de relaţie naturală de dependenţă a unui obiect faţă de altul, cum ar fi relaţia simţurilor faţă de lucrurile sensi-

bile. În cazul celor trei instanțe temporale, ar exista o relație naturală cu lucrurile aflate în subordonarea lor; de pildă, începutul nu poate fi decât începutul a ceva și, pentru a putea fi început, este nevoie de o relație naturală cu acel ceva (problema referitoare la modul în care Dumnezeu însuși este început al creației va fi rezolvată mai jos, la 1,10). Totuși, Maxim admite că cele trei noțiuni pot fi concepute, într-o măsură, ca autonome, însă nu deplin autonome; în origenism, starea finală de reunire cu Dumnezeu a creației spirituale putea fi gândită ca o stare de perfecțiune autonomă, dar, ar fi corijat Maxim, rămânea o perfecțiune a lucrurilor create.

Maxim îl opune pe Dumnezeu categoriei relației prin sublinierea, încă o dată, a transcendenței sale. Acesta este și un avertisment pentru a nu interpreta greșit considerațiile anterioare despre Dumnezeu ca deținător al ființei în sens propriu (1, 6); Dumnezeu *are* ființa în sens propriu, dar nu *este* identificabil cu ființa în sens propriu.

1, 8

Cum remarcasem în comentariul la 1,2 și era sugerat implicit încă de primul capăt, Maxim caută răspunsul la problema naturii transcendente a lui Dumnezeu făcând apel la cunoașterea ființărilor. O presupoziție a acestei strategii, dezvăluită în acest capăt, era aceea că ființările sunt cognoscibile. Acum se indică modul în care sunt cunoscute, anume, prin principii observabile. Unele din aceste principii fuseseră cele amintite anterior: substanță, potență , act, început etc. Respingerea aplicării acestor principii ale cunoașterii ființărilor în cazul divinității este realizată prin ideea că, deși Dumnezeu este inteligibil în sensul că poate fi gândit, el nu devine obiect al unei cunoștințe pozitive, ci numai „obiectul" credinței. Iar pozitiv, credința nu face decât să afirme existența lui Dumnezeu, nu să-l subordoneze unor criterii (principii) raționale. Consecința este aceeași ca în capetele anterioare, dar exprimată în termenii cunoașterii: Dumnezeu nu este comparabil cu nici una din ființări și cu nici unul din atributele lor, de vreme ce acestea pot deveni obiecte ale gândirii.

Trebuie menționat că νοούμενος, deși l-am tradus prin „inteligibil", nu figurează aici ca membru al distincției dintre inteligibile și sensibile, situație în care Maxim ar fi folosit pentru

inteligibil mai degrabă adjectivul νοητός. Totuşi, cei doi termeni sunt folosiți de Maxim într-un mod sinonimic, când contextul nu face referire la amintita distincție. Justificarea sinonimiei o găsim la scoliastul tratatului areopagitic *Despre numele divine*: „ființele inteligibile sunt obiecte ale gândirii" (νοητά ἐστι τά νοούμενα, 4, 1). În capătul prezent, νοούμενος ar corespunde mai degrabă perifrazei „obiect al gândirii" (von Balthasar traduce acest termen ca „Objekt", cf. GC, 139). Menținerea traducerii prin „inteligibil" păstrează unul din punctele centrale ale argumentației lui Maxim în favoarea transcendenței lui Dumnezeu. Anume, faptul că orice ființare, devenind obiect al cunoaşterii, nu mai este atestată de rațiunea umană în privința ființei ei, ci devine un construct mental, un „inteligibil". Deosebit, credința este tocmai afirmarea ființei divine.

O altă mențiune este cerută de caracterizarea principiilor drept unele „observabile" (ἐναποδείκτους). Cuvântul grec nu ne permite să considerăm că principiile sunt observabile empiric (un nonsens, de vreme ce sunt principii); se referă numai la faptul că principiile pot fi indicate sau arătate. Maxim nu susține ideea că suntem actualmente în situația de a indica principiile tuturor ființărilor, sau că toate ne sunt cunoscute; vrea numai să sublinieze, deocamdată, că este posibil pentru orice ființare să devină obiect al cunoaşterii şi, ca atare, va fi supusă unor determinații-principii ale cunoaşterii noastre (vezi şi capătul 2, 2).

1, 9

Capătul continuă distincția dintre credință şi cunoaşterea rațională, argumentând în favoarea preeminenței celei dintâi în privința apropierii de Dumnezeu. Voi dezvolta în continuare punctele principale ale argumentului.

Maxim începe prin indicarea scopului pe care îl urmărim când ne propunem dobândirea cunoştințelor despre ființări. Acesta este includerea ființărilor într-o demonstrație. Aristotel ar fi spus demonstrație ştiințifică (*epistemonike*). Într-un sens larg, demonstrația ştiințifică înseamnă dobândirea unei cunoaşteri ferme a ceea ce sunt lucrurile, mai mult decât simpla luare la cunoştință a existenței lor, eventual printr-un contact senzorial. Demonstrația, după Aristotel, realizează acest lucru prin sprijinirea unei concluzii despre o anumită ființare mai puțin cunoscută, pe baza unor premise care consemnează existența

unor cauze ce justifică concluzia. Reuşita unei demonstraţii este condiţionată de alegerea, la nivelul premiselor, a unor cauze realmente existente ale respectivei fiinţării. Premisele ce reţin cauzele sunt principii ale concluziei, ori, într-o formulare echivalentă, cauzele sunt principiile fiinţării (cf. Aristotel, *An. Post.* 71b-72a). Aceleaşi idei sunt implicite în prima parte a capătului 1, 9, dar cu accentuarea închiderii în sine (exprimată prin termenul περιγραφήν) a cunoaşterii raţionale: nu cunoaştem decât acele lucruri sau fiinţări care se conformează principiilor cunoaşterii noastre (în epistemologia contemporană anglo-saxonă, această „închidere în sine" este cunoscută ca „the principle of closure", potrivit căruia o trecere de la ceva cunoscut la ceva despre care se cunoaşte că este implicat de acela nu ne scoate afară din regiunea închisă a cunoaşterii; pentru definirea şi greutatea contracarării acestui principiu, vezi Dancy, J., 1985, 11 et seq.).

Dumnezeu nu este printre fiinţările cognoscibile şi, de aceea, cercetarea principiilor sau a raţiunilor proprii fiinţărilor nu poate conduce la cunoaşterea lui prin principii ce i-ar fi superioare. Dar, vrea să arate Maxim, eşecul cunoaşterii demonstrative a lui Dumnezeu nu implică o deficienţă în starea cognitivă a omului. El poate, prin credinţă, să obţină într-un grad mult mai înalt, virtuţile cunoaşterii raţionale: adevărul, accesul la fiinţa obiectului ei (Dumnezeu), deţinerea unor principii indemonstrabile. În plus, obţine ieşirea din închiderea în sine însăşi proprie cunoaşterii raţionale, întrucât credinţa vizează „realitatea lucrurilor mai presus de înţelegere şi judecare". Din acest motiv, Maxim denumeşte credinţa cunoaştere (gnoză), depărtându-se, astfel, de posibila acuzare a credinţei, cum că aceasta, nefiind cunoaştere raţională, rămâne să fie o pornire iraţională (această acuzaţie era una reală în vremea lui Clement din Alexandria, fiind întâmpinată de acesta într-un mod asemănător cf., de exemplu, *Strom.* II, 27-32; în general, coextensivitatea dintre credinţă şi gnoză la Maxim este perfect concordantă cu viziunea înaintaşului alexandrin).

1, 10

Capătul constituie finalul unei prime decade dedicate stabilirii transcendenţei lui Dumnezeu, în contrast cu temporalitatea fiinţărilor create de El. După ce în capetele anterioare

fuseseră excluse pe rând modalitățile în care i s-ar putea conferi lui Dumnezeu atribute ale ființărilor supuse temporalității, acum se oferă o viziune unitară. Paradoxal, capătul începe cu o afirmație opusă celui de-al doilea atribut divin din primul capăt: de la „Dumnezeu <este> fără început", se ajunge la „Dumnezeu este început...". Reamintind considerațiile din comentariul la 1, 2, Maxim nu putea nega un adevăr de credință, atestat în Scriptură și de Sfântul Paul, potrivit căruia Dumnezeu este început, dar și mijloc, și sfârșit al tuturor lucrurilor. El neagă doar identificarea origenistă a lui Dumnezeu însuși cu începutul și sfârșitul ființărilor. Întrucât această identificare fusese subminată de argumentele din paragrafele anterioare, Maxim este îndreptățit să recunoască respectivul adevăr de credință. Modul în care îl recunoaște modifică, totodată, și perspectiva antiorigenismului extrem, pentru care ar fi fost tentant să repudieze orice formă de cunoaștere a lui Dumnezeu pe baza ideii că El nu se regăsește sub forma unei prezențe active în ființări. Maxim, dimpotrivă, afirmă activitatea creatoare, proniatoare și teleologică a lui Dumnezeu în favoarea ființărilor, lăsând deschisă posibilitatea ca sufletul uman, deși străin de natura divină, să devină, ca una dintre ființări, receptorul acțiunii divine revelatoare, adică să dobândească cunoașterea Lui.

Distincția fundamentală folosită în acest paragraf este cea dintre condiția activă a lui Dumnezeu și pasivitatea ființărilor. Termenii distincției figurează ca ultimele două elemente din tabloul categoriilor aristotelice (cf. Ar., *Cat.* 2a și *Top.* 2b). În *Categorii*, activitatea nu este desemnată, ca în 1,10, prin *energeia*, ci prin verbul *poiein*, pe care îl putem traduce drept acțiune, facere sau creație; în 1, 4, Maxim deja folosise forme derivate ale acestui verb pentru desemnarea funcției creatoare a lui Dumnezeu. După un exemplu aristotelic, diferența dintre activitate și pasivitate este exemplificată de contrastul dintre proprietatea unui obiect de a tăia și de proprietatea unui alt obiect de a fi tăiat. Ambele însă erau categorii secundare: un obiect sau o substanță preceda tăierea sau suferire tăierii. Într-un sens (Aristotel însuși nu face referire la așa ceva), orice substanță cădea sub categoria pasivității, câtă vreme orice substanță primea atribute prin care să se diferențieze de toate celelalte. În acord cu aceste considerații, Maxim socotește la 1,10 că orice ființare nu poate primi cele trei proprietăți temporale decât sub formă pasivă. Atributele

lui Dumnezeu nu sunt predicabile despre El în această manieră, căci se dovedise că El nu este asemenea fiinţărilor sau substanţelor. El este *pentru fiinţări* numai în stare de activitate, astfel încât, oricare din proprietăţile atribuibile, inclusiv cele temporale, exprimă aspecte ale activităţii divine, fără să le putem considera ca fiind proprietăţi ale lui Dumnezeu însuşi ca substrat al acelor proprietăţi (o explicaţie mai extinsă a activităţii proprii lui Dumnezeu se regăseşte în tratatul lui Maxim *Răspunsuri către Thalasie*, răspunsul al doilea).

1, 11

Acest capăt apare ca o trecere abruptă de la tema transcendenţei divine, dacă nu luăm în seamă faptul că în substratul acestor capete se află polemica lui Maxim cu viziunea origenistă. Origen deducea din comuniunea de natură dintre Dumnezeu şi creaţia spirituală ideea că unele suflete, respectiv cele gnostice, prin propria lor natură, se împărtăşesc mai mult decât altele din caracterul inteligibil al acelei naturi (cf. Origen, *De principiis*, 8, 2, unde ne putem lămuri că nu este vorba, totuşi, despre o doctrină gnostică a predestinării; cf. şi GC., 29-30). Aşadar, construirea unei replici la această viziune trebuia să urmărească atât stabilirea transcendenţei divine, cât şi demonstrarea originii „terestre" a sufletului gnostic. A doua direcţie a argumentului împotriva origenismului începe în capătul 1,11 şi se continuă cu o serie de capete care surprind diferite aspecte ale travaliului terestru al sufletului pentru dobândirea virtuţii - prima treaptă a urcuşului către gnoză.

Egalitatea de esenţă (κατ' οὐσίαν) a sufletelor se opune ideii privilegierii sufletelor gnostice din doctrina origenistă. Justificarea acestei egalităţi este libertatea acordată oamenilor o dată cu actul creării omului după chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu ca activitate, aşa cum fusese descris în capătul anterior, presupunea „automişcarea" (αὐτοκίνησις), o formulare echivalentă pentru declararea libertăţii sale depline. Libertatea îl proprie pe om de natura activă a lui Dumnezeu: la fel cum El nu este pentru lume decât activitate (*energeia*), sufletul nu se poate determina pe el însuşi decât prin faptele sale (*erga*). Voinţa liberă a omului (πρόθεσις) este, dacă urmăm etimologia cuvântului grec (literal, exprimă actul de a pune ceva de mai înainte), modalitatea prin care omul îşi stabileşte sau îşi pro-iectează propria lui natură, superioară sau inferioară.

1, 12

Afirmarea libertății umane putea întâmpina următoarea obiecție din punctul de vedere derivat din origenism: dacă omul este liber, cunoașterea sa despre Dumnezeu urmează să fie în totalitate umană și, astfel, ea nu își poate revendica drept temei realitatea divină. Pentru început, Maxim respinge obiecția prin introducerea ideii că libertatea umană, deși înseamnă determinare de sine, se concretizează, de fapt, prin configurarea unei dispoziții statornice a sufletului care constituie o matrice pentru actele libere ulterioare. Alegerea binelui sau a răului devine dispoziție către acceptarea lui Dumnezeu sau către refuzarea acestuia (lucru exprimat de Maxim prin cele două cuvinte compuse: φιλόθεος (iubitor de Dumnezeu) și φιλόϋλος (iubitor de materie, sau φιλόκοσμος, iubitor de lume). În oricare din dispoziții, acțiunea lui Dumnezeu asupra sufletelor este aceeași.

Interesul lui Maxim pentru consecințele libertății sufletelor asupra gnozei este evident în ultimele afirmații din acest capăt. Sufletul iubitor de Dumnezeu are privilegiul unei cunoașteri *certe* și *ferme* a divinității, de vreme ce „primește în sine formele și înscrisurile celor divine". Dată fiind analogia sufletului iubitor de Dumnezeu cu ceara, cuvântul τύπος (formă) semnifică acțiunea reală a celui ce imprimă asupra obiectului imprimat și nu simpla formare a unei imagini (cuvântul grec având și aceste semnificații). Proximitatea acțiunii reale indica, astfel, obținerea unor cunoștințe certe. Desigur, nu poate fi vorba despre certitudinea cunoașterii lui Dumnezeu însuși, adică a celui ce imprimă, dar, așa cum Maxim deja arătase în capetele 1,8 și 1,9, o astfel de cunoaștere este imposibilă. Cunoașterea prin *tipuri* este singurul mod în care putem obține certitudinea în privința lui Dumnezeu; în *Ambigua,* Maxim afirmă explicit acest lucru (M. 91, 1296c): „căci formă (τύπος) este ... tot ceea ce acum este socotit de noi adevăr". Al doilea termen, χαρακτήρ, exprimă fermitatea cunoștințelor divine; spre deosebire de formă, înscrisul trimite la ideea unei întipăriri adânci, la o modificare profundă a materialului asupra căruia se aplică. În sfârșit, prin citatul din Scriptură, Maxim adaugă o nouă trăsătură ce reflectă modul în care cunoașterea celor divine se substituie la un nivelul superior cunoașterii raționale. Dacă ultima urmărea circumscrierea ființărilor prin principii raționale (vezi 1, 9), cunoașterea

celor divine este şi ea o circumscriere, câtă vreme sufletul este „locaş", dar una devenită condiţie a sufletului şi instituită de însuşi obiectul vizat, Dumnezeu.

1, 13

Capătul completează referinţa anterioară la creaţia sufletului după chipul lui Dumnezeu din 1,11, pentru a arăta că temeiul viziunii lui Maxim despre suflet îl constituie formula creării omului din Geneză: „să-l facem pe om după chipul şi asemănarea noastră". În timp ce chipul corespunde libertăţii proprii naturii umane, asemănarea este condiţia dobândită de om prin alegerea liberă a binelui.

Sufletul ce dobândeşte asemănarea este un suflet integral, nu unul redus la o singur aspect, cel raţional, aşa cum considera Origen că ar fi sufletul etern menit perfecţiunii (*logike psyche*, de exemplu în *De pr.* 3.1.13). Maxim prezintă orientarea tuturor facultăţilor sufletului către Dumnezeu: minte, raţiune şi simţire. Noţiunea de asemănare cu Dumnezeu se explică tocmai prin integralitatea dispunerii sufletului către divin. Omul nu devine asemănător lui Dumnezeu în felul unei *imitatio*, fiind absurd să-i atribuim lui Dumnezeu trei facultăţi corespunzătoare celor umane. Devine asemănător, doar pentru că existenţa umană a sufletului devine una orientată către divin în mod unitar şi complet, întocmai cum Dumnezeu este Unul şi deţine întreaga putere de a fi, manifestată, de asemenea, unitar prin activitatea divină (v. 1,1; ideea asemănării cu Dumnezeu prin dobândirea unităţii sufletului era susţinută şi de Grigore de Nyssa în *Despre crearea omului*, cap. VI et seq.).

Imaginea multor părinţi ai Bisericii despre completitudinea sufletului este împrumutată din schema tripartită a sufletului expusă de Platon în *Republica* (435e-444e). Platon divizează sufletul în partea raţională (*logistikon*), partea impulsivă sau pasională (*thymoeides*) şi partea apetentă ori a poftei (*epithymetikon*). Aceeaşi schemă este folosită, printre alţi mulţi scriitori ai Bisericii, şi de Evagrie (unul dintre predecesorii lui Maxim urmaţi frecvent în *Capetele gnostice*), dar şi de Maxim însuşi, de pildă în *Capetele despre dragoste* (1, 66-67). Facultăţilor sufletului amintite în acest capăt le putem, de asemenea, stabili corespondenţa cu schema platonică, dar, în concepţia lui Maxim, ele primesc prioritar următoarele semnificaţii:

a) Mintea (νοῦς) este facultatea spirituală prin excelență. În *Capetele gnostice*, apare deseori ca opusul trupului (de exemplu, la 2, 34), fiind, în continuarea tradiției patristice, marca umanității. Ca termen opus trupului, el devine coreferențial duhului - *pneuma* (vezi 1,91, unde *nous*, e adevărat, nu în înțelesul de facultate umană, este pus în corespondență cu pneuma; opoziția trup / duh apare la 2, 29 şi 38; această posibilă echivalență era remarcată şi de un predecesor al lui Maxim; la Anastasie, *hod.* 2, termenului *nous* i se recunoaşte identitatea cu *pneuma* - duh sau spirit). Diferit de *nous*, *pneuma* este folosit de Maxim mai degrabă pentru descrierea caracterului moral al omului aflat pe treptele înalte de sfințenie. *Nous* este facultatea umană ce se poate apropia în gradul cel mai înalt de Dumnezeu, fiind posibil ca gnosticul să aibă o aceeaşi minte (*nous*) ca aceea proprie *Logosului* (cf. 2, 83, unde se precizează că nu este vorba, totuşi, de o relație de identitate).

Întrucât Maxim exclude ideea apropierii de Dumnezeu în urma unui efort intelectual, mintea nu este o facultate intelectuală în sensul impunerii unor categorii sau principii asupra unor obiecte date, fiind mai degrabă o facultate a reflecției sau speculației. În acord cu 1,13, mintea gnosticului este iluminată, primind rațiunile spirituale, ori se consacră contemplațiilor divine (cf. 2, 49), fără să le construiască ea însăşi nici pe unele, nici pe altele. Există, de asemenea, şi reversul negativ al acestei facultăți, când oglindeşte şi reține numai rațiunile naturale, ori umane ale lucrurilor, în proximitatea cărora omul se află prin însăşi înzestrarea sa cu un trup (cf. 2, 55). Aspectul autonom al minții constă tocmai în faptul că ea se poate orienta într-o direcție sau alta (cf. 1,81). Deşi caracterul nondiscursiv al minții din concepția lui Maxim o apropie de *nous*-ul din filozofia lui Aristotel, interpretat în general ca facultate intuitivă, capacitatea acesteia de orientare a întregii personalități este mai aproape de funcția dominatoare a *nous*-ului în raport cu celelalte facultăți sufleteşti, întâlnită în schema tripartită a sufletului din *Republica* lui Platon (*nous* fiind corespondent al părții raționale - *logistikon*), funcție pusă în evidență, printre alți părinți ai Bisericii, de Sfântul Grigore de Nyssa în *Despre crearea omului*. Diferența dintre minte şi facultatea intuitivă apare clar în *Mystagogia*, 5, unde Maxim conferă minții funcția de a sta la originea unui proces de

înaintare şi mişcare către adevăr (adevărul fiind înţeles ca realitate divină) ce parcurge următoarele etape: înţelepciune, gnoză şi gnoză imposibil de uitat.

b) Λόγος-ul (raţiunea) este facultatea raţionării. În *Mystagogia*, 5, Maxim face distincţia dintre *logos* ca raţiune practică şi *nous* ca raţiune speculativă sau contemplativă. Dacă scopul primeia este adevărul, a doua urmăreşte binele. Conceperea *logos*-ului ca raţiune practică nu trebuie apropiată de sensul conferit acestui termen în teoria morală kantiană, anume cel de facultate care asigură principiile acţiunii, dar este incapabilă să ofere şi o cunoaştere a necesităţii absolute după care acţionăm moral (cf. Kant, I., Nota finală la *Întemeierea metafizicii moravurilor*); raţiunea practică pentru Maxim este tocmai modalitatea prin care omul devine conştient de sine însuşi şi de necesitatea divină care îi impune asumarea unui comportament moral. Mai mult, raţiunea suplineşte, pentru ascetul creştin, activitatea intelectuală înţeleasă, aşa cum am indicat în paragraful anterior, ca un efort de a supune controlului intelectual o realitate dată; în acest caz, realitatea dată este aceea a naturii din care facem parte prin existenţa noastră mundană. Însă controlul intelectual nu are, pentru Maxim, o sursă intelectuală; la originea acestuia stă credinţa în stare potenţială. O asemenea credinţă reprezintă o cunoaştere limitată a lui Dumnezeu, cel mai departe de iluminarea divină. Potenţialitatea credinţei solicită ca omul să o facă el însuşi actuală prin controlul asupra comportamentului său. Pentru funcţia actualizatoare a raţiunii, Maxim pare să se sprijine pe faptul că termenul *logos* semnifică deopotrivă în greacă cuvântul rostit; cuvântul dezvăluie mişcările minţii, făcându-le astfel să lucreze în spaţiul lumii, unde pot fi auzite (urmez liber sugestia lui Maxim din 2, 22). Căutând o corespondenţă cu schema platonică a facultăţilor sufleteşti, raţiunea ar corespunde facultăţii impulsive (*thymoeides*), întrucât credinţa stă la originea şi este impuls pentru perseverenţa în urmărirea binelui practic.

c) Simţirea (αἴσθησις) este corespondentul părţii apetente a sufletului (*epithymetikon*) din concepţia platonică. Cu toate acestea, ca facultate, la Maxim, *aisthesis* nu este identică cu sediul dorinţelor senzoriale şi, din acest motiv, nu este trecută numaidecât într-un registru negativ, astfel încât sufletul gnosticului să

fie obligat să ajungă la mortificarea simțirii. Altfel spus, Maxim face o deosebire între *aisthesis* ca facultate și actualizarea sau lucrarea ei (*energeia*, distincția apare în 1, 22, dar vezi și 1, 38) care, în cazul aplicării la lumea materială, se manifestă prin activitatea naturală a celor cinci simțuri (cf. 1, 79). Simțirea devine condamnabilă numai când își exercită simțurile într-un mod contradictoriu naturii lor, anume, când atrag omul întreg către materialitate (vezi 2, 26). Totuși, mortificarea simțirii este cerută gnosticului nu numai în privința aplicării ei pătimașe către lume, dar și în privința întregii sale lucrări; însă același lucru este solicitat și minții, ea trebuind să se găsească în nemișcare pentru a se putea împărtăși din Cuvântul divin (v. 1, 67). Satisfacerea acestor cerințe aduce gnosticul mai presus de natură, dar, întrucât Maxim nu crede că această depășire a naturii poate fi o condiție permanentă a omului, încetarea mișcării simțirii și a minții se petrece, atât cât se poate petrece (vezi restricția de la 2, 59), numai la nivelul contemplațiilor mistice. Pentru a descrie aceste contemplații, Maxim se folosește, pe lângă termenul „minte" și de „simțire", conferindu-i un sens pozitiv; simțirea exprimă, în acest context, apropierea și receptarea imediată a realităților divine, chiar dacă acestea, se precizează clar, sunt mai presus de simțire (cf. 2, 24). Simțirea ar fi mai eficientă decât înțelegerea discursivă proprie minții, deși orice contemplație se adresează și înțelegerii (în acest punct, Maxim poate fi raportat numai parțial la dictonul lui Pascal: „Numai cu inima îl simțim pe Dumnezeu, iar nu cu mintea", cf. *Cugetări*, cap. XXII, 46, Editura Științifică, 1992). Cu acest sens pozitiv, simțirea subzistă împreună cu mintea în omul înviat cu sufletul și trupul. Pentru că învierea înseamnă o depășire a naturalului asemenea celei reușite în contemplație, simțirea și mintea își vor opri lucrările firești (v. 2, 28), slujind amândouă apropierii de „rațiunile mai spirituale" (1, 36).

Capătul 1, 13 descrie unitatea facultăților sufletului realizată de către ascetul gnostic prin care acesta capătă asemănarea cu Dumnezeu. Maxim descrise condiția de existență a gnosticului, nu experiența temporară a revelațiilor mistice. Din acest motiv, în afara minții, care este iluminată cu înțelesuri divine (altminteri, ca autoare de „înțelesuri" sau gânduri, mintea și-ar pierde unitatea, cf.1, 83), celelalte două facultăți sunt reprezentate din punctul de vedere al activității lor în cadrul lumii. Rațiunea

domină temporalitatea („...neîncetat...") ce ar fi putut pune în pericol coerența comportamentului moral și capătă unitatea unei deprinderi de a vedea lumea cu care omul are de-a face ca pe o creație a lui Dumnezeu; simțirea își exercită activitatea în lume, folosindu-se de simțuri, dar roadele acestora, „imaginile", sunt unele purificate și sfințite, semn al puterii sufletului de a le orienta în acord cu dispunerea lui generală către Dumnezeu, fără să le îngăduie să îl tragă în partea opusă reprezentată de materialitatea lumii.

1, 14

Capătul prezintă libertatea umană ce stă la baza dobândirii asemănării cu Dumnezeu sub aspectul, numai sugerat în capătul anterior, al efortului personal. Asemănarea este un proces fără sfârșit în viața prezentă și, de aceea, este nevoie de veghea continuă asupra integralității sufletului. Este efort, întrucât asemănarea cu Dumnezeu solicită desprinderea sufletului de lumea din care face parte. Desprinderea trebuie să ia forma relației de subordonare dintre Dumnezeu și lume. Sufletul uman trebuie să-și domine natura multiformă din el însuși, subzistentă în fiecare facultate. Ideea stăpânirii este exprimată de toate cele trei verbe folosite în legătură cu facultățile sufletului: „își constrânge cugetarea", „își statornicește rațiunea", „simțirea și-o învață".

Este de remarcat că Maxim nu mai amintește de minte (*nous*) ca în capătul anterior, ci de cugetare (*dianoia*), lucru explicabil prin aceea că iluminarea nu presupunea efortul personal, dianoia fiind numai o pregătire (neintenționată) a minții pentru a putea primi revelațiile divine. Obiectele asupra cărora se aplică cugetarea, Dumnezeu Unul și *virtuțile* sale (cu două sensuri posibile: atribute divine și prototipuri divine ale virtuților umane, cf. 1, 50) pot fi considerate subiecte ale discursului teologic.

Termenii „interpretare" și „ilustrare" (ἑρμηνέα καί ἐξηγητήν, posibil să fie traduși și ca „interpretare" și „comentariu") sunt doi dintre termenii folosiți curent de Maxim pentru a desemna exegeza Scripturii. Folosirea lor cu referire la activitatea rațiunii poate fi justificată: fie de intenția lui Maxim de a sublinia mai puternic faptul că rațiunea practică nu poate funcționa de la sine putere, astfel încât să poată fi echivalată unei discipline

morale areligioase, ea fiind, de fapt, o urmare a Cuvântului lui Dumnezeu în privința căruia își manifestă de la început credința; fie Maxim conferă un sens metaforic interpretării și comentariului, dorind să arate că viața practică este o traducere în faptă a virtuților divine (de aceea, am preferat traducerea „ilustrare"; caracterul divin al tuturor virtuților este afirmat în 1, 50), a căror cunoaștere constă, de asemenea, în ascultarea și interpretarea Cuvântului Scripturii.

Disciplinarea simțirii față de lumea văzută constă în atitudinea de evlavie, opusă atitudinii de apropriere, manifestată în patimile simțurilor (de exemplu, lăcomia este dorința de a consuma ceva din lume). Atitudinea de evlavie descoperă sensuri divine ale lumii care, chiar dacă nu sunt rațiunile ei ultime de a fi, contribuie la înțelegerea acestora.

Cu titlu speculativ, făcând apel și la capătul 52 din *Practicul* lui Evagrie, putem presupune că Maxim are în vedere prin învățarea simțirii o situație de felul următor: 1. cel stăpânit de patima, să spunem, a lăcomiei, nu reușește să vadă roadele pământului ca lucruri subzistente, el doar le consumă; 2. același pătimaș nu se vede pe el însuși ca subzistent pentru sine, ci se vede prins în legătură cu roadele pământului râvnite; 3. cel cu trupul încercat de post, vede roadele pământului ca lucruri subzistente, dar nu le folosește; 4. același ascet se vede ca subzistând pentru sine; 5. sinoptic, ascetul se vede pe sine subzistând printre alte lucruri, precum roadele pământului și ele subzistente pentru sine; 6. apoi, își vede inaccesibilitatea la celelalte lucruri subzistente; 7. întorcându-se spre sine, vede că lipsa accesului este cauzată de ființa care îl face pe el și celelalte lucruri să subziste, de vreme ce nici lucrurile nu-l pot asalta tocmai din cauza faptului că el este diferit de ele; 8. vede apoi că ființa lui și a celorlalte lucruri nu stă sub stăpânirea nici a unuia, nici a celorlalte; 9. deci, omul și lucrurile se află subordonați ființei, iar vederea în sensul de simțire a acestui fapt naște evlavia sau atitudinea de reverență față de ființă; 10. evlavia se asociază vederii oricărui lucru, câtă vreme numai ființa este aceea care determină omul și lucrurile să subziste în modurile lor proprii de a fi; 11. cum este de la sine înțeles că un ascet îl recunoaște pe Dumnezeu drept creator, evlavia va fi îndreptată către ființă ca acțiune creatoare divină prezentă în toate lucrurile naturale.

1, 15

Acum, Maxim propune regândirea ideii de stăpânire de sine sugerată în capătul anterior; acesta era deschis de expresia „îşi păzeşte (φυλάττει) cineva sufletul...", iar actualul capăt sfârşeşte cu indicarea faptului că darul lui Dumnezeu, judecata smerită, „îi păzeşte (διαφυλάττεται) lipsiţi de răutate" pe cei ce îl primesc. Aşadar, sufletul se domină pe sine numai asumându-şi o posibilitate dată de Dumnezeu pentru realizarea acestui lucru. O nouă rectificare apare în privinţa libertăţii umane ce stătea la baza încercării de a deveni asemenea lui Dumnezeu. Libertatea se arată a fi, de fapt, eliberare. Altfel spus, omul liber fără Dumnezeu este om supus demonilor. Şi paradoxul se cere continuat: omul liber după Dumnezeu este omul ce se domină pe sine ca fiinţă supusă demonilor. Cum dominaţia însemna depăşire a lumii în care noi ne afirmam ca fiinţe libere, este nevoie de recunoaşterea supunerii noastre şi a lumii faţă de Dumnezeu, adică, de asumarea judecăţii smerite. Numai aceasta poate să creeze tot binele, şi nu libertatea fără Dumnezeu care însemna supunere faţă de rău.

Invocând „jugul evlaviei faţă de Dumnezeu", Maxim stabileşte ca punct de pornire în efortul de a dobândi asemănarea cu Dumnezeu facultatea sufletului cea mai de jos, simţirea, ea fiind desemnată anterior ca subiect ce necesită impunerea evlaviei. Astfel, Maxim răsturna concepţia lui Origen, potrivit căreia îndumnezeirea sufletului avea ca început comuniunea originară de natură dintre facultatea superioară a acestuia (corespondentă minţii din 1, 13) şi Dumnezeu.

„Judecata smerită" (ταπεινοφροσύνη) ar putea fi denumită mai simplu ca „smerenie", sau extins ca „faptul de a te judeca pe tine însuţi ca fiind mai prejos faţă de altceva sau altcineva". Ca virtute creştină, fusese considerată de mulţi părinţi drept virtute primară, mai ales că întruparea şi răstignirea Fiului lui Dumnezeu constituiau exemplele supreme de smerenie. Importanţa smereniei apare din abundenţă subliniată în scrierile din mediul monahal egiptean, inclusiv la Evagrie Ponticul, care, la fel ca Maxim în acest capăt, o socoteşte ca principală armă împotriva demonilor (*De Oratione*, 96). Evagrie îi opune mândria, la rândul ei, cel mai mare rău (cf. *Practicul*, 14). Traducerea prin „judecată smerită" în 1, 15 este legitimată şi de faptul că smerenia este luată ca principiu al cunoaşterii gnostice, a cărei obţinere

depinde, în concepția lui Maxim, de consecvența în recunoașterea diferenței fundamentale dintre om și Dumnezeul transcendent.

1, 16

Asemănarea cu Dumnezeu tratată în capetele 1, 13-15 ajunsese în ultimul capăt la afirmarea intenției lui Dumnezeu de a face ca omul să aibă conștiința transcendenței divine prin evlavie și smerenie. Era atins punctul extrem al diferenței dintre om și Dumnezeu. Prezentul capăt oferă un alt statut acestei diferenței, socotind-o ca început al unui proces ce urcă spre atingerea punctului extrem al apropierii de Dumnezeu. Apropierea înseamnă dobândirea cunoașterii mistice. Totodată, efortul asemănării cu Dumnezeu capătă două semnificații noi: a) este un proces care nu își dobândește unitatea numai prin concordanța activității facultăților sufletești, ci și prin conlucrarea în cadrul unui proces continuu de înaintare către Dumnezeu; b) efortul are ca sfârșit odihna și comuniunea cu Dumnezeu Cuvântul, adică nu este cazul ca asemănarea să fie socotită un proces imanent omului ca ființă naturală separată de Dumnezeu și aflată în nevoia de a veghea asupra condiției virtuoase a sufletului.

Propozițiile sunt înlănțuite implicativ - din una decurge cealaltă -, fiind permisă aplicarea regulii logice a tranzitivității. Spre exemplu, luând propoziția „cel ce se teme se smerește" poți spune că ea face posibilă propoziția „cel purificat este iluminat" sau, altfel exprimat, se poate spune că teama față de Dumnezeu este cauză sau principiu al înțelepciunii iluminate. Propozițiile însele au o aceeași natură implicativă; prima parte a fiecăreia indică o condiție la care ajunge omul (desemnată prin substantivizarea verbelor), în timp ce a doua atribuie activitatea consecventă respectivei condiții. Omul este autorul activităților cu excepția ultimelor două, iluminarea și odihna, oferite de Dumnezeu. Punând textul în paralel cu o înlănțuire asemănătoare integrată în răspunsul 54 către Thalasie, se poate deduce că Maxim are în vedere parcurgerea a cinci stări până la cunoașterea tainelor divine: temerea, smerenia, blândețea, iluminarea minții și odihna).

Maxim sugerează că procesul de ascensiune către cunoașterea tainelor lui Dumnezeu se realizează în cadrul lumii și prin angajarea, din nou, a sufletului întreg; semnul integralității este reprezentat de menționarea ca participante la proces și a celor

două facultăți inferioare minții, desemnate acum în termenii platonicieni (*thymos* și *epithymia*). Mai mult, fiindcă omul poate ajunge la Dumnezeu ca ființă naturală, celor două facultăți nu li se îndepărtează mișcarea naturală, ci numai cea „potrivnică naturii". Împotriva celei din urmă omul se folosește de blândețe (πραΰς) (elogierea blândeții ca virtute a vieții ascetice apare din abundență în scrierile lui Evagrie).

1, 17

Maxim explică acum modul în care putem concepe trecerea de la o condiție la alta, oprindu-se asupra aspectului cel mai contrastant din suita de propoziții din capătul anterior: recunoașterea prin teamă, adică, prin simțire, a temerii față de Dumnezeul transcendent și comuniunea cu Mirele Cuvânt în cămara tainelor. Origen era mai degrabă sceptic în privința posibilității omului de a realiza această trecere; la sfârșitul omiliei a treia despre Iezechiel, folosindu-se de parabola nuntașului nevrednic din Matei, 22, 12, el subliniază greutatea de a ajunge la un stadiu de purificare care să facă omul vrednic de întâlnirea cu Mirele Cuvânt, înțeleasă ca o întoarcere a sufletului la natura sa divină originară. În locul efortului uman, era necesară acțiunea divină, exprimată în termeni asemănători cu cei folosiți de Maxim în capătul 17: „vom fi plantați în Domnul". Asemănător, Maxim nu consideră că avansarea în cunoaștere este una umană: „Dumnezeu ... ne îngăduie contemplațiile înțelepte ale propriei sale înțelepciuni". Diferit, omul este cel care, ajungând prin viața practică la contemplațiile naturale, reușește să le „planteze" și să se „planteze" în stadiul vieții spirituale, unde va primi de la Dumnezeu cunoștințele mai presus de natură.

Posibilitatea trecerii de la practica ascetică la gnoză este pusă în evidență de Maxim prin considerarea efectelor primeia asupra sufletului. Asceza trupului („cel care lucrează pământul" fiind cel care are grija disciplinării propriului corp) nu este un simplu antrenament corporal, ci este o modalitate prin care ne formăm virtuțile sufletului adecvate cunoașterii mistice; aici sunt amintite gândul smerit, simplitatea („neînșelător" îl traduce pe ἄπλαστος, cu sensul literal de absență a plăsmuirilor) și imaterialitatea.

Spontaneitatea descoperirii contemplațiilor mistice deschide o temă tratată în capetele imediat următoare: imposibilitatea

de a provoca intenţionat cunoaşterea mistică. Este, de asemenea, un avertisment împotriva unei rele însuşiri a seriei de trepte către cunoaşterea mistică (de la 1, 16); pe fiecare treaptă, ascetul trebuie să aibă drept scop numai buna realizare a condiţiei în care se află (de exemplu, ascetul nu ţine post pentru a înainta către cunoaştere, ci numai pentru a ajunge la îmblânzirea patimilor nefireşti ale corpului).

1, 18

Spontaneitatea cunoaşterii mistice şi accesul la ea prin îndeplinirea sarcinilor inferioare ale vieţii ascetice sunt justificate prin expunerea comportamentului celui ce nu le acceptă. Acesta este „intelectualul" care consideră gnoza divină ca un bun personal la care poate ajunge prin efortul propriu („cu trudă şi zbucium") al minţii sale. Fiind concepută ca bun personal, gnoza nu este urmărită pentru ea însăşi, ci doar pentru îmbunătăţirea statutului său în faţa altora. Eroarea saltului peste treptele ascensiunii către gnoză (enumerate în 1, 16) este ilustrată prin descrierea reacţiilor „intelectualului" faţă de cel smerit; acestea sunt exemplificări ale păcatelor învinse prin teama de Dumnezeu, smerenie şi blândeţe: treptele peste care „intelectualul" sărise (în plus, termenul „orgoliu" (φυσίωσις), asemănător cu termenul „natură" (φύσις), putea sugera unui cititor al textului grec faptul că gnoza căutată din orgoliu nu este cea divină mai presus de natură).

„Raţionamentul" (λογισμός) atribuit „intelectualului" poate fi interpretat şi ca o indicaţie că facultatea de care se foloseşte acesta este „raţiunea" (λόγος), a cărei activitate are ca obiect adecvat natura din noi. Folosirea este greşită, deoarece „intelectualul" folosindu-se de propriul efort de cunoaştere şi neglijând practica, nu poate face apel decât la cunoaşterea raţională a naturii, depreciată de Maxim pentru limitarea ei în capătul 1, 9. În plus, expresia „<cunoaştere> spre etalare (πρός ἐπίδειξιν)" permite apropierea falsei gnoze de cunoaşterea demonstrativă (πρός ἀπόδειξιν), considerată de Maxim improprie pentru înţelegerea divinului în acelaşi capăt 1, 9.

1, 19

Maxim explică care sunt cauzele eşecului cunoaşterii lui Dumnezeu prin efort intelectual propriu. O cauză fusese suge-

rată şi mai înainte: saltul peste treptele ascensiunii. Această cauză este acum indicată prin invocarea lipsei de credinţă. Lipsa credinţei justifică, de asemenea, pretenţia falsului gnostic de a substitui printr-o cunoaştere umană cunoaşterea divină. A doua cauză, prezentă la ascetul angajat în viaţa practică este deturnarea acestui mod de viaţă pentru Dumnezeu spre a fi un mod de viaţă pentru oameni. Sufletul nu veghează asupra propriului bine, având doar grija aparenţei în faţa altora. Virtutea nu mai este una autentică şi, ca atare, ea numai are funcţia de a conduce sufletul la unitatea asemănării cu Dumnezeu. Lipsa unităţii este semnalată de Maxim prin remarcarea conflictului interior resimţit de falşii gnostici: „zdrobiţi de către propria lor conştiinţă".

1, 20

Maxim oferă acum remediul pentru falsul gnostic: întoarcerea la viaţa practică. Fiindcă acesta vizase ceea ce este departe, cunoaşterea lui Dumnezeu, este trimis la ceea ce îi este aproape, propriul trup. În locul cunoaşterii mistice, ascetul trebuie să urmărească „dispoziţia cunoaşterii" asigurată de asumarea autentică a practicii virtuţii.

„Pregătirea" face referire la ritualul premergător primei celebrări a Paştelui, consemnat în cartea Exodului. Simbolismul „pregătirii" continuă referinţele biblice din capătul precedent, dar lasă deschisă posibilitatea adăugării unor noi semnificaţii. Pregătirea făcea posibilă trecerea Domnului (Ex. 12, 11) - similară revelaţiei mistice, era un act comunitar, iar falsul gnostic căutase detaşarea faţă de ceilalţi şi avea ca obiect jertfirea unui miel - imagine ce trimitea la ideea jertfirii trupului prin practica ascetică.

1, 21

Capătul aduce noi determinaţii care înlătură două posibile obiecţii posibile faţă de respingerea efortului intelectual personal pentru dobândirea cunoaşterii mistice: 1. viaţa practică presupune o cunoaştere naivă a naturii; 2. dobândirea numai a predispoziţiei către cunoaştere, face ca aceasta să aibă un caracter întâmplător, spre deosebire de efortul intelectual întemeiat pe cunoştinţe sigure. Împotriva obiecţiei 1, Maxim afirmă că prin viaţa practică dobândim cunoştinţe autentice, ce provin de la fiinţări sub forma „contemplaţiilor strălucitoare". „Intelectualul" nu poate revendica o priză mai bună a realităţii prin ştiinţa

folosirii principiilor raționale. În plus, efectul contemplațiilor este unul care îmbunătățește starea cognitivă a ascetului, nu numai viața sa practică, câtă vreme se dobândește „înțelegerea cea mai precisă". Împotriva obiecției 2, se arată că viața pentru Dumnezeu nu face din cunoaștere un lucru întâmplător, fiindcă darurile lui Dumnezeu se află deja în proximitatea omului și sunt, de aceea, într-un fel, sub controlul lui. Sunt deja, dar ascunse tocmai de inițiativa omului de a se considera el însuși sursă a cunoașterii, inițiativă identificată în capetele anterioare (1, 18-20, dar mai ales în 18) cu o subordonare față de patimi. Ascetul practic, înlăturând patimile, nu face, așadar, decât să se manifeste ceea ce mai înainte fusese ascuns de către el însuși.

Pentru simbolismul citatului biblic, vezi și 1, 52, unde este prezentă aceeași idee a trecerii către un stadiu superior celui al îmblânzirii patimilor. Citatul continuă, de asemenea, referințele anterioare la cărțile peregrinării în pustiu, considerată de Maxim ca simbol al vieții practice premergătoare vieții gnostice, ultima fiind văzută ca intrare în Țara Făgăduinței (pentru apropierea dintre Maxim și interpretările lui Origen la Cartea Exodului, cf. GC., 86-87).

1, 22

Capătul explică din nou de ce inițiativa de a cunoaște printr-un efort intelectual propriu este inadecvată, de data aceasta indicând o lipsă prezentă chiar în natura cunoașterii raționale. Pentru a face aceasta, Maxim se folosește din nou de distincția aristotelică dintre potență și act. În exemplul oferit, simțirea ca facultate („o avem și când dormim") subzistă numai în potență, în timp ce simțirea în act este cea care se oprește (se subînțelege, prin exercitarea simțurilor) asupra unor obiecte reale, cele sensibile. Maxim adaugă faptul că simțirea în potență nu este de vreun folos. Adaosul este cheia de înțelegere a distincției lui Maxim, formulată de Hans Urs von Balthasar (GC., p.18) în felul următor: gnoză potențială și actualizată (ca „teoretică" și „existențială"). Pentru clarificarea acestei distincții, străină de limbajul lui Maxim, ofer următoarea interpretare.

Maxim deja considerase că orice substanță ajunge să se actualizeze printr-o mișcare naturală în conformitate cu ceea ce este ea numai în potență (v. 1, 3 și comentariul ad.loc.). Interesul lui Maxim era îndreptat către substanța actualizată, fiindcă

numai aceasta figura ca lucru realmente existent în natură. Simțirea este „ceva", chiar dacă nu o putem concepe ca substanță propriu-zisă, iar pentru a judeca existența ei reală în natură, trebuie să ne raportăm la ființarea de care se lasă circumscrisă, deci, la om. Nu o putem face însă menținându-ne la nivelul teoreticului, pentru că, din perspectiva naturii (*kata physin*), substanța, aici, ființa umană, *este* mai înainte de *a fi gândită*. Potențialitatea și actualitatea nu mai pot fi concepute rațional. Aristotel însuși, în *Met.* 1048a3-4, admite existența unor lucruri iraționale (din context, putem deduce că este vorba de lucrurile existente în actualitate) cărora le corespund potențe iraționale (este folosită denumirea ἄλογον, traductibilă și prin „indefinibil"). Aceste lucruri nu pot fi cunoscute decât inductiv, prin consemnarea cazurilor particulare, iar potențialitatea și actualitatea nu se mai aplică în calitatea lor de distincții raționale, ci numai analogic acestora; un exemplu oferit de Aristotel este tocmai cel al omului care doarme, în potență, față de omul treaz, în actualitate (cf. 1048a25-1048b10).

Întorcându-ne la descrierea simțirii de către Maxim, el trebuia să *arate*, consecvent concepției aristotelice schițate anterior) nu să *gândească*, cum este ea actualizată de om în circumstanțele existenței sale, singurele în care se poate afirma despre el că există realmente. Iar omul își exercită simțirea când are un interes (Maxim spune „folos" în privința acestor circumstanțe; când, treaz fiind, îi este necesar să distingă obiectele sensibile înconjurătoare.

Cunoașterea (gnoza) este tratată în același fel. Nu este judecată din prisma utilității ei, așa cum apare la prima lectură a capătului. Maxim nu urmărește să afirme, pragmatist, că eforturile noastre intelectuale sunt inutile dacă nu sunt puse în practică. Folosul cunoașterii trebuie înțeles, ca în cazul simțirii, ca interes al omului. Înainte de stabilirea interesului, Maxim trebuia să arate ce este cunoașterea ca potențialitate, totuna cu a descrierea cunoașterea în afara circumstanțelor existențiale ale omului. În afara lor, se află facultăți, precum simțirea, și, când omul nu mai este privit sub aspectul său fizic, deprinderi, în înțelesul de dispoziții habituale (ἕξις, termenul este folosit și de Aristotel ca formă a potențialității din om și este opus actualității, așa cum apare și la Maxim, cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1099a).

Cunoaşterea e prezentată de Maxim ca deprindere, pentru că abstractizarea raţională (*kata logon*) specifică acesteia nu are în vedere fiinţările propriu-zise cu care omul are de-a face în existenţa sa, ci ia în calcul numai acele aspecte ale lucrurilor pe care raţiunea le poate asimila, anume, principiile fiinţărilor. Sub o asemenea formă, cunoaşterea devine ştiinţifică (ἐπιστημονική), adică autonomă în raport cu existenţa umană (de exemplu, ştiinţa biologiei abstrage din formele de viaţă trăsăturile ce îi permit clasificarea lor şi, astfel, încetează să mai ţină de existenţa umană, pentru care animalul este numai vieţuitoarea de care se fereşte, sau pe care o vânează, etc.). Există însă şi un interes circumstanţial al omului pentru cunoaştere, anume, buna folosire a lucrurilor de care este înconjurat (simţirea permitea numai posibilitatea distingerii lor). Pentru a urmări (a-şi actualiza) acest interes, omul are nevoie să ştie cum sunt lucrurile împreună cu care este nevoit să existe, şi nu o poate face decât experimentându-le. Piedica obţinerii unei astfel de ştiinţe o constituie numai devierea din preajma naturii fiinţărilor prin căderea în patimi (idee enunţată mai sus, la 1, 21). Drept urmare, Maxim prescrie „lucrarea poruncilor" ca act cognitiv: ele ne feresc de patimi şi ne fac să experimentăm lucrurile aşa cum sunt în ele însele. Simultan, este satisfăcut şi interesul nostru de a le folosi bine.

1, 23

De la capătul 23 şi până la 29, Maxim va trata diferitele forme de manifestare ale falsului gnostic. Deşi pare să aibă loc o schimbare faţă de trasarea distincţiei dintre gnoza „teoretică" şi „existenţială" din capătul precedent, aceste capete continuă perspectiva „fenomenologică" adoptată anterior. Mai precis, Maxim caută *să vadă* cum se manifestă falsitatea gnozei în persoanele care ratează întâlnirea cu adevărul fiinţărilor.

Ruptura dintre gnoza aparentă şi gnoza din relaţia actuală a omului cu fiinţările, producea două efecte, speculate de acest capăt:

1. măsura de judecare a gnozei ca simplă deprindere raţională o constituie folosirea cuvântului de către posesorul ei, întrucât desprinderea de fiinţări înseamnă retragerea în cuvânt; cu precizarea că Maxim nu crede posibilă dedublarea unui om, aşa încât să tratăm diferit omul care îşi foloseşte cuvântul în

contexte ştiinţifice şi cel ce îl aplică în contexte de viaţă (la fel, într-o ştiinţă, o teorie este admisă ca fiind una ştiinţifică, în măsura în care susţinătorul ei dovedeşte o bună folosire a limbajului ştiinţific; numai necesitatea verificării teoriei o întoarce la obiectele reale).

2. asocierea dintre înţelegerea adevărată şi experimentarea fiinţărilor de către om face ca adevărul să fie o proprietate predicabilă amândurora; un om nu poate fi adevărat, activând înşelător printre fiinţări.

Făţarnicul dovedeşte o folosire rea a cuvintelor, în circumstanţele în care îi este solicitată actualizarea caracterului său aflat în stare de potenţialitate; cuvintele sale sunt „ucigătoare", împotriva vieţii şi, aşadar, opuse interesului cunoaşterii pentru buna folosire a fiinţărilor. În al doilea rând, opoziţia dintre înşelătoria ascunsă şi formele de manifestare virtuoase trădează absenţa unei naturi umane autentice sau adevărate; mai ales că înşelătoria, ca orice patimă (v. 1, 21) ascunde relaţia autentică a naturii umane cu fiinţările; iar Cuvântul, de aceea, nu îl mai numeşte om, ci năpârcă.

1, 24

Mai mult decât o precizare exegetică, capătul aduce două precizări importante: Cuvântul însuşi este cel ce judecă omul integral, după ceea ce este el în potenţă şi după formele de manifestare ale dispoziţiilor sale; abaterea omului de la propria natură , fapt pentru care este desemnat de Cuvânt prin numele animalelor, nu este cauzată de omul însuşi, ci de patimile sale (altminteri, s-ar fi produs o contradicţie, logică şi teologică: natura umană ar fi opusă ei înseşi, ori o creaţie a lui Dumnezeu ar fi în stare să îşi schimbe prin forţe proprii natura dată).

1, 25

„Fenomenologia" falsei gnoze continuă cu revelarea atitudinii posesorului acesteia faţă de vorbele şi faptele celui care nu le realizează pentru a valora pentru ele însele, ci numai ca manifestări ale trăirii sale religioase. Descrierea atitudinii falsului gnostic ca una de revoltă împotriva omului, şi nu doar împotriva vorbelor şi faptelor sale simple, îl arată ca recunoscând în manieră negativă legătura dintre condiţia proprie unui om şi formele ei de manifestare. Falsul gnostic contravine Cuvântului,

care, aşa cum se arătase în capătul precedent, acuza doar patimile omului, nu omul însuşi.

„Cu simplitatea cea după Christos" - expresia indică o atitudine asociată virtuţii smereniei la care nu se ajunge printr-un efort intelectual, ci unul practic (v. şi, 2, 81). De aceea, este posibil ca ascetul smerit să nu fie capabil de a trăi virtuţile sau de a rosti cuvintele în felul în care ar fi făcut-o dacă înălţarea sa ar fi însemnat un progres în cunoaşterea intelectuală. Inferioritatea condiţiei intelectuale ţine de diferenţele existente între oameni ca fiinţe libere, pe care Dumnezeu le priveşte nediferenţiat (v. 1, 11). Cu toate acestea, faptele sale nu pot fi considerate greşite, nici vorbele false. Chiar dacă simplitatea lor este deranjantă pentru un „intelectual", ea poate însemna o înaintare către asemănarea cu Dumnezeu, căruia i se atribuie, de asemenea, simplitatea.

1, 26

Capătul face referire la practica ascetică a tăcerii (pentru conotaţiile ei la Evagrie Ponticul, cf. Bunge, G., 2000, cap. XI). Maxim arată că falsul gnostic, a cărui cunoaştere îşi are ca punct de sprijin cuvântul, chiar dacă se abţine de la manifestarea acestuia prin tăcere, poartă totuşi însemnele răului, patimile. Deşi Maxim nu dă indicaţii suplimentare, ne putem închipui că răutatea (κακουργία) ascunsă faţă de aproapele constă în dorinţa falsului gnostic de a-şi arăta superioritatea faţă de acesta, respingându-l din dorinţa de a primi numai el aprecierea comunităţii ascetice. Răutatea în tăcere dă şi o indicaţie asupra modului în care Maxim concepe manifestarea sau actualizarea cunoaşterii, anume, ca una ce se poate petrece şi la nivelul conştiinţei, nu neapărat la nivelul comportamentului observabil.

Diferit faţă de falsul gnostic, preocupat de realizarea de sine, ascetul se retrage în tăcere pentru a fi de folos celorlalţi (lucru precizat în capetele 1, 28-29), sau pentru ca, prin iluminarea sa de către Dumnezeu, să-i poată aduce şi pe ceilalţi spre lumină. De aceea, efortul ascetic autentic nu poate fi privit ca o străduinţă egoistă, comparabilă cu cea a falsului gnostic.

1, 27

Acum, Maxim înfăţişează atitudinea falsului gnostic într-o practică a ascetismului comunitar, bazată tocmai pe folosirea

cuvintelor, în domeniul cărora îşi constituie înţelepciunea. Din capătul următor putem deduce că discursurile susţinute aveau un rol didactic. Reticenţa sau respectul conlocutorilor, valori ale eticii comunicării, se dovedesc încălcate. În plus, apetenţa pentru mulţimea şi varietatea cuvintelor îl situează pe falsul gnostic departe de atingerea dezideratului constituirii unui suflet simplu şi unitar capabil să se asemene cu Dumnezeu Unul.

1, 28

Spre deosebire de capetele precedente, Maxim începe cu descrierea activităţii gnosticului autentic, opusă celei a falsului gnostic. Maxim le opune în privinţa obiectelor cunoaşterii: „cele de folos" împotriva curiozităţilor.

Este de remarcat că Maxim nu numeşte înţelept pe cel ajuns într-o stare desăvârşită de cunoaştere. Înţeleptul este deopotrivă în situaţia de învăţător al altora, dar şi de învăţăcel. O altă trăsătură a înţeleptului este supunerea sa la criteriul folosului; el nu îi învaţă pe alţii tot ceea ce ştie, lucru ce i-ar aduce aprecierea în comunitate, şi nici nu acceptă să fie instruit în tot ceea ce poate, după modelul cunoaşterii personale zbuciumate a falsului gnostic. În schimb, înţeleptul aparent este străin însuşi actului învăţării; el doar întreabă şi o face, pentru a trage folosul propriei slave (v. 1, 27), sau se lasă întrebat, postură în care ceilalţi sunt puşi în situaţia de a-i recunoaşte competenţa sa în oferirea răspunsurilor. El nu îşi supune ştiinţa unui criteriu superior propriei persoane, fiind interesat doar „să o arunce înaintea altora" (aşa cum s-ar traduce literal verbul προβάλλειν, „a avansa").

Distincţia cele de folos (τά ὠφελοῦντα) / curiozităţi (τά περιεργότερα) îi permitea lui Maxim să lege prezentul capăt de 1, 22, unde gnoza originată în practica ascetică era singura cunoaştere de folos (ὄφελος). Gnoza „teoretică" avea defectul de a nu aparţine omului în condiţia actualizării (ἐνέργεια). Cuvântul „curiozitate" din limba greacă era obţinut din aceeaşi temă ca şi „actualizarea", „*ergon*" (faptă), dar se diferenţia prin prefixul prepoziţional: lucrarea sau actualizarea desemna implicarea în faptă, curiozitatea doar situarea pe lângă faptă. Aşadar, Maxim putea să remarce că gnoza teoretică rămâne separată de activitatea susţinătorului ei, chiar şi la nivelul genului de obiecte vizate.

Pe baza unuia din capetele *Despre Dragoste,* unde înțelept este considerat numai cel care ajunge la asemănarea cu Dumnezeu (3, 25), putem lega considerațiile făcute în 1, 28 de tema asemănării deschisă de 1, 13. Dintr-o astfel de legătură ar reieşi că parte a lucrării ce conduce la asemănarea cu Dumnezeu este activitatea de învățare a celorlalți. Lucrarea ar apărea, din nou, lipsită de egoismul unei ascensiuni mistice solitare şi solipsiste.

1, 29

Capătul răspunde unor întrebări derivabile din capătul anterior: de ce gnosticul este nevoit să se implice în activitatea de a-i învăța pe alții? De ce, dacă îi învață pe alții, nu îi învață tot ce ştie? Răspunsul la prima întrebare se bazează pe ideea că, deşi ajungem la stadiul de cunoaştere mistică prin eforturi personale, cunoaşterea nu este personală. Nu este a noastră şi nu poate fi tratată ca un bun propriu. Cunoştințele ne vin prin harul lui Dumnezeu şi trebuie menținute ca atare (grecii foloseau acelaşi cuvânt, χάρις, pentru orice fel de „dar"), fără să le facem proprietăți individuale („pământul" şi „carnea" sunt termenii prin care Maxim indică individualitatea umană). De asemenea, nu fără să ne pese că răspândirea învățăturilor poate atrage disconfortul propriei vieți (biografia lui Maxim, încheiată martiric din pricina profesării doctrinei creştine ortodoxe, oferă un exemplu pentru ce înseamnă literal „a nu-ți cruța carnea").

Răspunsul la a doua întrebare se sprijină pe exemplul biblic al trădării lui Iuda. În plan spiritual, gnosticul deține intimitatea cunoaşterii lui Dumnezeu (vezi şi imaginea camerei nupțiale din 1, 17) avută de Iuda cu Isus în calitate de ucenic al său. Comunicarea adevărurilor aflate în această intimitate, presupune, aşa cum Iuda încetează să fie apostol când îl trădează pe Isus, distrugerea intimității pentru un folos personal, slava deşartă. Cel care îi învață pe alții mai mult decât este de folos caută slava deşartă şi, în felul acesta se sinucide, adică îşi pune capăt el însuşi condiției apropierii față de Dumnezeu (Evagrie, în *Practicul,* 13, vedea şi el slava deşartă în stare să-l coboare pe ascet din condiția de sfințenie).

1, 30

Ultimele două capete aduceau în discuție modalitatea prin care gnosticul autentic îşi manifestă cunoaşterea, adică o face

actuală, în raport cu ceilalți oameni. De data aceasta este tratată manifestarea cunoașterii la nivelul cuvântului *simpliciter*. Cuvântul nu mai este înțeles sub funcția sa de comunicare, ci este reținută capacitatea acestuia de a trece într-un registru inteligibil diferite experiențe sau obiecte externe limbajului. Iar Maxim este interesat să arate cum trebuie exprimată și, implicit, înțeleasă rațional, experiența divinului.

Fiind vorba de gnoza oamenilor, nu de o cunoaștere abstractă sau potențială, Maxim nu va da un răspuns unic asupra manierei în care ea trebuie exprimată. Oferă un răspuns întreit, corespondent stadiilor de ascensiune către divin ale ascetului. Astfel:

1. începătorului îi este prescrisă tăcerea; el se află la nivelul simțirii, nu al cunoașterii iluminate de Dumnezeu și, din acest motiv, nu are decât o viziune personală și materială asupra virtuții pentru care luptă. Teama de Dumnezeu îi este mai de folos pentru viața practică decât, să spunem, o dezbatere teoretică despre virtuți. La fel, mai de folos este să-i încredințeze lui Dumnezeu cuvintele, sub forma rugăciunii.

2. nepătimitorul, aflându-se la nivelul rațiunii practice, nu are nici el capacitatea de a folosi cuvântul pentru descrierea experiențelor sale. El nu trebuie să îl folosească decât pentru înțelegerea modalităților în care poate pune în practică poruncile divine. El poate face apel la cugetare (*dianoia*), nu la minte, (*nous*) încă neluminată de Dumnezeu.

3. gnosticul este singurul care ar putea descrie cunoașterea lui Dumnezeu, întrucât se află la nivelul minții înțelegătoare. Fiind purificat moral, el are acces la înțelegerea adevărurilor divine (de aici, „îndrăzneala"). Dar, în urma evlaviei asumate în efortul de purificare, are conștiința transcendenței divine și, drept urmare, nu va căuta subordonarea rațională a lui Dumnezeu (de aici, „îndrăzneala cucernică"). Și gnosticul se va reține să cuprindă experiențele tainelor divine prin cuvânt și, astfel, să și le facă pe deplin inteligibile; cuvântul lui va fi unul de rugăciune: va mulțumi pentru iluminările primite și se va ruga pentru ferirea sa de rău, amenințător chiar și pentru cel ajuns de curând pe treapta gnozei (în *Practicul*, 14, Evagrie socotea că demonul mândriei, cel mai puternic, putea provoca căderea

gnosticului, când acesta îndrăznea să considere revelațiile divine ca realizări personale).

Aşadar, în nici unul din stadiile gnozei nu este posibil ca omul să-şi revendice puterea de a exprima şi de a înțelege pe deplin realitățile divine experimentate.

1, 31

Capătul explică imposibilitatea asumării raționale prin cuvânt a gnozei divine, stabilită mai înainte. Totodată, capătul poate fi considerat ca expunerea cea mai clară a concepției lui Maxim despre gnoza creştină. Gnoza nu este produsul minții sau al sufletului uman, cum pot fi alte genuri de cunoaştere, fiind cauzată numai de iluminarea divină.

Sufletul şi mintea ca parte a acestuia sunt limitate. Având o natură diferită de cea divină, accesul la cunoaşterea lui Dumnezeu prin forțe proprii este imposibil, mai ales că forțele proprii sunt cele originate în domeniul ființărilor şi al principiilor raționale ale acestora, inferior divinității transcendente. Progresul în cunoaşterea lui Dumnezeu nu poate veni decât prin harul divin.

Modul în care vine harul la om este definitoriu pentru valoarea inferioară a gnozei umane, fie ea şi una primită prin iluminare divină. Harul, sau, fidel acestui capăt, Dumnezeu vine la om coborându-se. De unde rezultă că divinul cunoscut prin gnoza iluminată nu poate fi identificat cu Dumnezeu însuşi. Mai mult, coborârea ca συγκαταβάσις (literal, a coborî spre a fi laolaltă cu cineva sau ceva) implică ideea că Dumnezeu se coboară pe măsura capacității minții umane. Iar acest lucru implică mai departe, că gnoza divină nu este până la capăt străină de natura minții noastre şi că, din atare motiv, nu ne-am putea închipui că avem încă din viața prezentă o cunoaştere cu totul purificată de condiția inferioară a minții noastre.

În termenii luminii, după Maxim, mintea iluminată de cunoaşterea gnostică nu este una care s-a urcat (ori, origenist, s-a întors) la lumina-Dumnezeu, ci una care a fost luminată de sus (ideea de iluminare descendentă este subliniată prin adăugarea la verbul „a ilumina" (*photizein*) a prefixului „în jos" (*kata*)); dar orice luminare de sus presupune că lumina ajunsă la obiecte nu este lumina proprie iluminării, ci una inferioară acesteia, lucru exprimat de Maxim prin expresia „razele divine".

1, 32

Capătul poate fi luat ca o continuare a problemei din 1, 30. Acolo, activitatea ascetului autentic, în toate cele trei stadii de ascensiune indicate, nu se concretiza prin folosirea cuvântului spre a descrie unul sau altul din gradele apropierii de Dumnezeu. Dar ce face cunoscătorul în calitate de cunoscător? Acum avem răspunsul la întrebare numai în privința celui de-al doilea stadiu, al nepătimitorului (numele de ucenic al Domnului pentru nepătimitor este implicită aici, explicită în capătul următor). El a ajuns să se elibereze de patimi (a ajuns să se odihnească sabatic de lucrarea patimilor) şi a făcut-o printr-o înțelegere a poruncilor divine (cf. 1, 30). Dar, în loc să activeze în câmpul acestei înțelegeri a divinului ca un cunoscător al celor dincolo de lume, activitatea lui rămâne o practică în domeniul ființărilor mundane. Totuşi, deşi practică, apropierea lui de ființări nu înseamnă grijă pentru a se feri de răul aspectului lor sensibil, ca în stadiul anterior nepătimirii, ci devine o apropiere cognitivă. El pune în joc înțelegerea dobândită în cursul ascensiunii sale către nepătimire, iar atunci ființările îi vor apărea aşa cum sunt în realitate, după Maxim, potrivit rațiunilor lor divine de a fi.

Limbajul folosit de Maxim pentru descrierea practicii înțelegătoare a nepătimitorului este identic cu cel folosit în 1, 22 pentru gnoza „teoretică" (situarea acestor capete la distanța de o decadă, poate fi o marcă textuală a necesității de a le citi împreună). Identitatea de limbaj are intenția de a evidenția puterea practicii nepătimitorului de a substitui deprinderea intelectuală a cunoaşterii. Fără cuvinte, nepătimitorul ocupă domeniul de drept al cunoaşterii raționale: ființările şi principiile lor. În locul procedurii de abstractizare rațională, el „culege" rațiunile divine ale ființărilor (rațiunile lor propriu-zise de a fi, de vreme ce sunt creații ale lui Dumnezeu). În felul acesta, nepătimitorul constituie o ştiință a ființărilor, dar, deosebit față de cea rațional-umană, este una divină. O altă idee implicată de respectiva identitate de limbaj poate fi aceea că Maxim doreşte să arate că ştiința practică a nepătimitorului este starea potențială de cunoaştere a lui Dumnezeu actualizată o dată cu primirea iluminărilor divine în stadiul următor al gnozei („hrana" nepătimitorului cu rațiunile divine îi dă *puterea* înțelegerii divinului; capătul 1, 35 face interpretarea ştiinței practice ca potențialitate şi mai plauzibilă).

Ignorarea fariseului este nepăsarea față de normele de judecată ale falsului gnostic, pentru care singurul semn al deținerii cunoașterii este verbalizarea ei, nu asumarea ei tăcută în practica ascetică.

1, 33

Capătul revine la întrebarea implicită (formulată în comentariul la 1, 32): dar ce face cunoscătorul în calitate de cunoscător? Și, pentru că la 1, 31, pe lângă imposibilitatea exprimării prin cuvânt a experimentării divinului, se adăuga o altă limită, anume imposibilitatea ascetului de a-și revendica ascensiunea ca una datorată sieși, Maxim pare să răspundă unei întrebări derivate din prima: dar ce face cunoscătorul în afară de ceea ce face Dumnezeu din el? Răspunsul îl dă prin inventarierea activității din fiecare stadiu al ascensiunii către gnoză. Interesul manifest este să arate că, în ciuda acțiunii iluminatoare a lui Dumnezeu, activitatea umană nu este precară, ba dimpotrivă, își dovedește o eficiență covârșitoare, e adevărat, în sfera umanului din el (începătorul și nepătimitorul) și din alții (gnosticul). Astfel, credinciosul „mută muntele", nepătimitorul (ucenicul) „hrănește mii", gnosticul (apostolul) nimicește păcatul în totalitate.

Din tabloul asceților, singurul a cărui activitate are legătură cu folosirea cuvântului este gnosticul. Însă cuvântul lui, așa cum fusese stabilit și în capetele anterioare, nu este menit să descrie tainele divine, fiind orientat numai spre folosul altora. Anume, pentru asceții ce nu pot ajunge la primul stadiu al ascensiunii, lipsindu-le credința, și pentru cei ce nu pot avansa la stadiul al doilea al nepătimirii. Maxim ține să indice că discursul gnosticului are drept conținut numai învățăturile necesare pentru îndreptarea altora: le vorbește despre folosul credinței și despre judecata finală. Nimic despre Dumnezeu sau despre tainele sale.

Analogia dintre „șerpi și scorpioni" și „începutul și sfârșitul păcatului" este justificată de următoarele: șarpele este simbolul diavolului care provoacă începutul păcatului adamic, la fel cum necredința este începutul căderii în lucrarea demonică a patimilor; scorpionul, lingvistic apropiat de termeni greci ce indicau dispersia sau dezintegrarea, trimitea la ideea de pierdere a practicii virtuții, la care ascetul se expunea prin „trândăvie".

1, 34

Capătul clarifică relațiile dintre cele trei stadii ale ascensiunii mistice: al începătorului (credinciosul), al nepătimirii (ucenicul) şi al gnosticului (apostolul). Ascetul din stadiile superioare menține calitățile stadiilor inferioare, situația conversă fiind exclusă. Trecerea unui ascet de la un stadiu inferior la altul superior este posibilă, dar nu ca inițiativă a acestuia, ci numai din inițiativă divină („să fie strămutat"). Un punct important al viziunii lui Maxim despre această trecere, capabil să înlăture ideea că ea este, eventual, rezultatul unei alegeri divine arbitrare, îl constituie inserarea mențiunii că ascetul poate accede la un stadiu superior „prin modul de viață şi prin contemplație". Ascensiunea, în final, către stadiul gnostic, deşi fără să fie cauzată de ascetul însuşi, este condiționată de străduința sa etică şi contemplativă.

1, 35

Capătul caută explicația pentru ascensiunea ascetului de la un stadiu la altul de desăvârşire. Explicația sugerată în capetele anterioare (ascensiunea este condiționată, dar nu cauzată de om) nu era suficientă. Rămânea de lămurit, pentru om: cum poate cineva avea ca scop final desăvârşirea în stadiul propriu de ascensiune şi în acelaşi timp să facă posibilă trecerea lui la un stadiu superior? Că este un lucru neclar, ne-o poate indica termenul „desăvârşire", care are sensul de finalitate, aici, finalitate a unui efort ascetic. Denumirea de „stadiu al ascensiunii", preferată pentru uşurarea înțelegerii, nu se regăseşte la Maxim. El vorbeşte despre credincios, ucenic şi apostol, un lucru diferit, pentru că nu există disocierea dintre om şi condiția în care el se află: putem concepe un om păstrându-şi identitatea proprie pe parcursul unor etape duse fiecare până la capăt, dar nu putem concepe ca un acelaşi om să aibă un scop unic pentru întreaga sa viață, iar, odată realizat acest scop, acelaşi om să se găsească la începutul unui efort de a realiza un alt scop, din nou al întregii sale vieți.

Pentru clarificarea procesului ascensiunii, Maxim reia distincția dintre temporalitatea ființărilor create şi atemporalitatea ființei divine. Ascensiunea este descrisă ca fiind simultan temporală şi atemporală. În primul sens, ascetul ca ființare umană nu poate urmări decât realizarea finită şi temporală a unui sta-

diu de ascensiune; în al doilea, Dumnezeu include omul într-o ascensiune infinită către cunoaşterea lui Dumnezeu infinit (repetiţia termenului „infinit" este absolut necesară), din care, stadiile vieţii ascetice sunt numai puncte succesive pe o axă infinită. Altfel spus, ascetul, fără să poată avea conştiinţa atemporalităţii, realizează temporal o înaintare supratemporală. Sau, într-o variantă mai concretă, ascetul are de împlinit un anume scop, să spunem, deprinderea nepătimirii, dar Dumnezeu consideră realizarea acestui scop ca o dispoziţie pentru realizarea scopului mai înalt al gnozei. Iar diferenţa dintre om şi Dumnezeu nu este una dintre două puncte de vedere, câtă vreme orice realizare din oricare stadiu al ascensiunii este cauzată de primirea harului divin. Dumnezeu vede şi *face* ca progresul omului să fie o înaintare în infinit (trebuie menţionat că viziunea asupra ascensiunii infinite se regăseşte la Grigore de Nyssa, în special în scrierile „Despre viaţa lui Moise" şi „Despre suflet şi înviere", la rândul lui continuator al viziunii lui Philon din Alexandria).

Capătul îi prilejuieşte lui Maxim introducerea temei „Sabatului", dezvoltată în capetele ulterioare. Introducerea este făcută prin comparaţii dintre două „Sabaturi": a) Sabatul din Cartea Genezei, survenit ca un sfârşit temporal al unei creaţii materiale începute temporal, *printre* care şi omul ca una din aceste creaţii; b) Sabatul evanghelic, doar introdus potenţial în lume prin întruparea lui Christos, dar originar fără început şi fără sfârşit, a cărui actualizare depinde de fiecare om în parte, în măsura în care acesta ajunge la sfârşitul-desăvârşirea faptelor sale bune, desăvârşire inclusă într-o ascensiune supratemporală fără sfârşit. Al doilea Sabat, diferit de primul, este destinat omului: „Sabatul a fost făcut pentru om..."; simultan, desăvârşirea în eternitate a sufletelor nu înseamnă (origenist), că acestea nu rămân în continuare subordonate lui Dumnezeu, la fel cum se întâmpla cu întreaga creaţie din primul Sabat: „Fiul Omului este Domn şi al Sabatului".

Aceeaşi temă a Sabatului exprimă poziţia intermediară ocupată de Maxim între viziunile despre sfârşitul creaţiei propuse pe de-o parte de Origen şi Evagrie, pe de alta de Dionisie (în rândurile următoare, redau în cea mai mare parte expunerea problemei din GC., 118-120). Pentru primii doi, Sabatul spiritual introdus în lume de Christos însemna odihnirea sufletului de mişcarea căderii originare în vertijul lumii şi, în acelaşi timp

actualizarea minții (*nous*) ca om interior. Pentru Dionisie, Sabatul ultim presupunea *ekstazul* sau ieşirea creaturii din natura sa, astfel încât aceasta pierdea orice activitate, primind pasiv caracterele divine. Maxim păstrează de la Origen şi din spiritualitatea evagriană ideea că înfăptuirea binelui de către om este o formă a odihnirii de mişcarea naturală pentru a participa la lucrarea morală şi proniatoare a Logosului divin, dar una circumscrisă de asemenea veacului prezent. În schimb, Maxim nu acceptă concepția lui Origen, potrivit căreia lucrarea divină atinge sfârşitul odată cu încheierea veacurilor şi întoarcerea creației la Dumnezeu. Nu acceptă, deoarece din această situație ar fi urmat ca mintea umană a sufletelor îndumnezeite să mențină o activitate diferită de cea proprie a Logosului iconomic, mai precis, să devină participante la întreaga natură ipostatică a Fiului (lucru posibil pentru Origen, câtă vreme Tatăl se afla la un nivel de transcendență superior Fiului). În locul concepției origeniste, Maxim introduce distincția dintre mişcarea naturală a spiritului, cea care îl face pe om să se odihnească de mişcările pătimaşe ale naturii şi împărtăşirea din lucrarea veşnică a lui Dumnezeu, potrivit căreia, aşa cum indicasem în paragraful anterior, omul ajuns pe treapta nepătimirii este prin în mişcarea supratemporală încă din viața prezentă, devenind posibil ca el să fie trecut de această mişcare la stadiul de viață gnostică.

Cum o vor arăta şi capetele ulterioare, Maxim nu îşi justifică propria concepție asupra Sabatului cosmic decât pe baza cercetării evoluției spirituale a omului consacrat vieții ascetice, fără să se folosească de argumente teoretice.

1, 36

Alăturarea celor două citate evanghelice despre Sabat solicitau o explicație, întrucât, împreună, ele puteau da impresia unei contradicții, dacă ar fi fost echivalate cu propozițiile „Sabatul este al omului" şi „Sabatul este al lui Dumnezeu", asta în condițiile în care Maxim afirmase transcendența divină. Şi pentru că omul era raliat anterior unei ascensiuni infinite în Dumnezeu, Sabatul, cu înțelesul de finitudine, avea nevoie să fie resemnificat în termenii infinității. Pentru satisfacerea acestor nevoi, Maxim dezvoltă în capetele 1, 36 - 1, 47 un tablou ascensional, sprijinit pe trei noțiuni derivate din simbolismul cărților biblice ale Genezei şi Exodului (folosit şi în capetele

precedente): Sabatul, tăierea împrejur şi secerişul. Tabloul poate fi schematizat astfel:

36-43: Sabatul, tăierea împrejur şi secerişul în ordine umană
36: expunere sinoptică a celor trei noţiuni
37-39: trei tipuri de Sabat
39-41: două tipuri de tăiere împrejur
42-43: două tipuri de seceriş

44-47: Secerişul, tăierea împrejur şi sabatul în ordine divină
44: expunere sinoptică a celor trei noţiuni
45: secerişul divin
46: tăierea împrejur divin
47: sabatul divin

Până la clarificarea semnificaţiei suprapunerii celor două planuri distincte din acest tablou, vom propune o interpretare a celor trei noţiuni. Elementul comun al acestora este că toate includ ideea de sfârşit. Diferă prin faptul că indică trei aspecte distincte ale sfârşitului. Cu intenţia de a clarifica înţelesul acestora vom distinge între:

1. sfârşitul performativ (sabatul); prin atributul „performativ", în ciuda ambiguităţii sale, încerc să surprind ideea care rezultă mai clar din însăşi imaginea Sabatului. Este vorba despre sfârşitul unei activităţi considerat tocmai sub aspectul acelei activităţi realizate sau performate. Odihna sabatică este odihnă *de ceva*, căpătându-şi, astfel, înţelesul numai prin raportarea la activitatea încheiată.

2. sfârşitul eliminativ (tăierea împrejur); caracterul „eliminativ" al sfârşitului se referă la depăşirea definitivă a activităţii ce îl precede. Urmând liber explicaţia lui Augustin din *Confesiuni*, cursul timpului fizic înseamnă dispariţia definitivă a unor clipe socotite la un moment dat ca prezente sau ca viitoare. Maxim, aşa cum se poate constata din dezvoltările referitoare la noţiunea de „tăiere împrejur", are în vedere depăşirea unor dispoziţii naturale ale omului, fiind, aşadar, vorba de temporalitatea „veacului" (vezi comentariul la 1, 5).

3. sfârşitul rezultativ (secerişul); deoarece Maxim nu concepe sfârşitul ca o reducere la neant, acesta trebuie să se manifeste prin obţinerea anumitor rezultate ale activităţii încheiate. Imaginea „secerişului" este din nou mai sugestivă: maturitatea la care ajung plantele cultivate înseamnă încheiere a procesului

lor de creştere (sabat), eliminare a stadiilor inferioare de creştere (tăiere împrejur), dar, în cele din urmă, şi folosirea plantei mature conform scopului pentru care a fost cultivată (seceriş).

Capătul prezent se referă, aşa cum am precizat în tabloul anterior, numai la prezenţa celor trei tipuri de sfârşit în registrul umanului, dar, mai precis, Maxim se referă la omul angajat în procesul de ascensiune mistică, proces denumit aici, după o uzanţă comună în literatura patristică, ca „filozofie". Indicaţiile referitoare la cele trei noţiuni vor fi lămurite în capetele următoare, inclusiv distincţia evagriană dintre „filozofia practică, naturală şi teologică" (cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 1).

Referinţele biblice din final nu sunt simple analogii biblice. Ele exprimă cele trei momente ale iconomiei divine. Moise simbolizează creaţia naturală (Moise fiind considerat autorul Cărţii Genezei şi al legilor morale ce reglementau viaţa fizică). Isus Navi este, prin numele lui, arhetipul lui Isus Christos întrupat, cel ce instituie creaţia în duh, resimţită la nivelul sufletului sau inimii umane. „Moştenitorii" sunt oamenii care asumă în ei înşişi creaţia spirituală a Cuvântului. Astfel, Maxim prezintă creaţia naturală ca fiind limitată în raport cu cea spirituală, înfăptuită în domeniul spiritual „dimprejurul" omului, iar acesta are de cules roadele noii creaţii. Aşa cum este menţionat, gnosticul cunoaşte tripticul iconomiei, dar nu printr-o informare teologică, ci prin viaţa lui spirituală, nu altceva decât o repetare a iconomiei divine în el însuşi.

1, 37

Condiţia nepătimirii este considerată odihnă faţă de practica ascetică de înlăturare a păcatului - „filozofia practică" din capătul 36. Nu este o simplă evitare a păcatului, ci o încetare a oricăror dispoziţii spre păcat („semnele păcatului").

Prin menţionarea ascetului ca "suflet raţional" (expresie folosită în toate paragrafe consacrate „sfârşiturilor" din registrul uman, cu excepţia capetelor 40, 41 şi 43), Maxim intenţionează să evidenţieze diferenţa dintre activitatea umană (şi sfârşiturile ei) din cadrul existenţei în lume şi activitatea (şi sfârşiturile ei) sau lucrarea omului în eternitate (la care se face referire în capetele corespondente registrului divin). Faţă de existenţa în lume, omul în eternitate poate participa la viaţa divină nu numai ca suflet, ci în mod integral, prin suflet şi trup (vezi capătul 46).

1, 38

„Filozofia naturală", („Sabaturile") ca activitate de cunoaştere, nu este încă susţinută de iluminările divine cuvenite gnosticului. De aceea, Maxim o numeşte „libertate a sufletului raţional". Această cunoaştere derivă din iniţiativa omului de a se consacra, totuşi, nu propriei reflecţii raţionale, ci unei priviri-contemplaţii a lucrurilor naturii „în duh", adică potrivit condiţiei sale divine la care a fost predispus prin botez (vezi capătul 1, 87).

Identificarea „filozofiei naturale" cu expresia la plural „Sabaturile" este motivată atât de ideea că aceasta reprezintă o treaptă mai sus faţă de simplul Sabat al nepătimirii, cât şi de un aspect propriu acestei noi stări. Deşi Maxim aminteşte la singular de „contemplaţia naturală", ea nu se realizează decât printr-o pluralitate de contemplaţii faţă de o pluralitate a lucrurilor naturale în jurul cărora ascetul se află prins (vezi capătul 1, 21). Aceste contemplaţii îl fac pe ascet să substituie seria continuă de activităţi senzoriale presupusă de existenţa naturală a omului („lucrarea ce în chip natural este orientată către simţire"). Sabaturile sunt, astfel, odihna ascetului de el însuşi ca fiinţă muncită de apartenenţa la existenţa naturală.

1, 39

„Filosofia teologică" aparţine gnosticului. Odihna lui este denumită „Sabaturile Sabaturilor", pentru că survine ca oprire a efortului minţii de menţinere în activitatea contemplativă faţă de lucrurile naturii (simplele „Sabaturi" din capătul anterior). Gnoza nu stă nici la capătul unor eforturi raţionale de cunoaştere şi nici nu este un construct al minţii umane.

Mişcarea de orientare a minţii gnosticului către Dumnezeu nu este, aşadar, o mişcare proprie minţii. Este una care poate fi descrisă numai în termenii iubirii, nu în cei ai raţionalităţii. „Extazul propriu iubirii" este, ca extaz, o ieşire din condiţia firească a minţii de a căuta înţelegerea obiectelor naturale accesibile ei, urmărindu-se cunoaşterea lui Dumnezeu (ἔκστασις, în greacă, are sensul literal de ieşire dintr-o stare curentă). Ca iubire, nu este o atitudine „sentimentală", câtă vreme obiectul ei îl constituie cunoaşterea divină (acest lucru e limpede exprimat în *Capetele despre dragoste*, 1, 4). Este dispunerea sufletului faţă de cunoaştere într-un mod impropriu minţii a cărei activitate constă în tratarea lucrurilor din afara ei ca obiecte cu care nu poate

avea o relație de apropiere personală. Lucrurile, chiar văzute sub aspectul lor cel mai divin, sunt în afara noastră. Dumnezeu, în schimb, trebuie să locuiască în mintea noastră (Maxim exprimă această idee într-un capăt apropiat, la 1, 53).

Ieşirii din sine a minții îi succede venirea cunoştinței lui Dumnezeu (aici, „teologia mistică"). Odată cu această venire, este instaurată odihna minții: „Sabaturile Sabaturilor". Mintea se odihneşte pe deplin de a însăşi, întrucât nu se mai află în sine, ci în Dumnezeu, participând la lucrarea eternă a Logosului.

Termenul „teologie mistică" nu trebuie să fie considerat ca o referință la o cunoaştere de tip dogmatic, Maxim folosindu-l cu sensul de iluminare mistică (cu acelaşi sens, cuvântul „teologie" apare şi la doi dintre autorii influenți asupra concepției lui Maxim, Origen şi Evagrie Ponticul şi, indirect, la un al treilea, Dionisie Areopagitul, autorul scurtului tratat *Despre Teologia Mistică*).

1, 40

Fiind un sfârşit eliminativ (cf. comentariul la 1, 36), tăierea împrejur este răspunsul la întrebările: la ce renunță nepătimitorul? Dar ascetul dedicat contemplațiilor naturale? Dar gnosticul? Capătul 1, 40 răspunde primei întrebări: prin nepătimire (*apatheia*), se renunță, bineînțeles, la condiția de a fi pătimitor (*pathetikos*). Mai mult decât atât, Maxim vrea să arate că prin nepătimire se depăşeşte şi locul pe care îl ocupăm în creația naturală, omul fiind dispus prin propriul corp printre lucrurile supuse devenirii. În acest context, von Balthasar remarcă amplitudinea semnificației „tăierii împrejur" proprie nepătimirii; Maxim nu se referă numai la renunțarea la patimile de natură sexuală (γέννησις), ci la înclinația pătimaşă pentru lumea devenirii în genere (γένεσις, cf. GC, 122).

1, 41

Este dat răspunsul la a doua întrebare formulată în comentariul precedent: la ce renunță ascetul dedicat contemplațiilor naturale? La, sau până şi la, înclinațiile naturale care îl împing către folosirea lucrurilor lumii într-un mod nepătimaş. Contemplarea rațiunilor divine din lucruri apare, astfel, ca o raportare nenaturală la lume şi, prin aceasta, sufletul contemplativului se

arată dispus către primirea iluminărilor de la un Dumnezeu mai presus de natură.

Cum am încercat să redau şi în traducere, Maxim doreşte în capetele 1, 40-41 să facă sesizabilă apropierea dintre tăierea *împrejur* (περιτομή) şi ceea ce stă *împrejurul* (περί) omului, în ambele capete, lumea devenirii.

Se poate constata că lipseşte răspunsul la întrebarea: la ce renunţă gnosticul? Lipseşte, pentru că nu există o a treia tăiere împrejur. Gnostic devine numai cel care, pe treptele nepătimirii şi contemplaţiei, a înlăturat deja din suflet tot ce poate fi eliminat de către o fiinţă umană: afectarea şi dispoziţia sufletului către lume. Aflăm de aici şi o trăsătură importantă a gnozei; ea nu este o concepţie raţională de tip apofatic. Gnosticul nu pretinde că îl cunoaşte pe Dumnezeu imaginând, cartezian, o fiinţă perfectă care *nu* este sau *nu* are cum să fie din lume. Gnosticul nu elimină lumea, pentru a-l afla pe Dumnezeu. Cunoaşterea lui este întru totul pozitivă, fiind o iluminare divină.

1, 42

Secerişul, desemnat anterior ca „sfârşit rezultativ", este judecat prin raportare la al doilea stadiu al ascensiunii mistice, cel al contemplaţiei naturale. Saltul este uşor explicabil: starea anterioară de nepătimire nu înseamnă decât renunţare, nu achiziţie a cunoaşterii divine. De aceea, nepătimitorului nu i se îngăduia să-şi folosească cuvântul în mod pedagogic (vezi 1, 30 şi comentariul). Activitatea contemplativă, derivată din starea de nepătimire, este una cognitivă, însă nici ea nu înseamnă cunoaştere a lui Dumnezeu. Totuşi, Maxim o vede ca având rezultate. Se obţin cunoştinţe contemplative despre aspectele spirituale ale celor ce sunt în lume: virtutea şi natura.

Maxim reia în acest capăt ideea exprimată cel mai tranşant în capătul 1, 18, potrivit căreia cunoştinţele ascetului depăşesc şi le înlocuiesc pe cele dobândite printr-un travaliu intelectual. Caracterul substitutiv este sugerat la 1, 42, prin determinaţia „cu ştiinţă" (μετ' ἐπιστήμης). De asemenea, culegerea (συλλογή) este un substitut al raţionamentului uman (συλλογισμός). Se diferenţiază prin faptul că se culeg raţiuni divine exterioare omului, fără să mai fie împletite, ca în silogism, raţiuni umane. La fel, recunoaşterea (ἐπίγνωσις) ca o cunoaştere a ceea ce este deja pus în lucruri de către Dumnezeu - raţiunile divine - înlocuieşte

cunoştinţele umane (γνώσεις, cf. 1, 9), prin care se pun în lucruri principii raţionale (cf., ibidem). În sfârşit, „raţiunile mai spirituale" (πνευματικωτέρων λόγων) sunt altceva decât raţiunile proprii intelectului uman (τούς οἰκείους λόγους, cf. ibidem), circumscrise existenţei naturale a lucrurilor.

1, 43

Urma tratarea rezultatelor cunoaşterii la care ajunge gnosticul. Expresia „secerişul secerişului" nu mai este însă întru totul adecvată. Deoarece gnosticul nu ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu prin prelucrarea rezultatelor simplului seceriş al contemplaţiei raţiunilor divine. De aceea, Maxim se străduieşte să indice că rezultatele gnozei nu sunt seceriş al secerişului decât ca secvenţialitate temporală, adică, dobândirea cunoştinţelor doar urmează contemplaţiilor, nu derivă din ele („după contemplarea mistică ..."). Şi face acest lucru, mai întâi deosebind secerişul gnostic de orice idee a dirijării voluntare a cunoaşterii proprie secerişului contemplativ. Maxim reia, astfel, ideea inaccesibilităţii divine enunţate în primul capăt al tratatului şi subliniază caracterul spontan al gnozei; „înţelegerea lui Dumnezeu" este gnoză, dar modul în care survine rămâne neştiut (ἀγνώστως), pentru că altminteri ar fi fost o simplă cunoaştere raţională obţinută prin proceduri inteligibile de inferenţă. Gnosticul, aşadar, nu este agent al cunoştinţelor divine, sau, în termenii capătului, nu este secerătorul acestora. Tot ce poate realiza nu se află decât la nivelul stadiului premergător gnozei, acela al contemplaţiei „creaturilor văzute şi nevăzute". Deşi i se permite accesul la divinul mai presus de natură, gnosticul nu se poate avansa de la sine decât către Dumnezeul creator al naturii.

1, 44

Capătul marchează trecerea la stabilirea semnificaţiilor celor trei noţiuni în ordine divină. Dar trecerea este şi o depăşire a posibilităţilor umane de cunoaştere. Dacă semnificaţiile sabatului, tăierii împrejur şi ale secerişului din cadrul ascensiunii ascetice puteau fi cunoscute prin însăşi participarea la această ascensiune, semnificaţiile celor divine nu pot fi stabilite cu aceeaşi certitudine. De aceea, Maxim îşi relativizează discursul: „despre care se spune". Probabil că impersonalul „se spune" este o referinţă la teologia speculativă de tip origenist (opoziţia latentă

față de concepția origenistă despre *apokatastasis* este semnalată în GC, 124). Face apel, în schimb, la singurele certitudini posibile în această privință: cuvintele Scripturii. Ele confirmă folosirea celor trei noțiuni în privința lui Dumnezeu. Dintre citatele biblice, ultimul, despre Sabatul lui Dumnezeu, era sursa pentru concepția lui Origen despre restaurația creației spirituale. Din odihna lui Dumnezeu de lucrările sale se putea deduce că iconomia divină va avea ca sfârşit readucerea creațiilor spirituale la comunitatea originară cu natura divină. Temporalitatea creaturilor („a început...") ar fi avut ca finalitate împărtăşirea lor din eternitatea divină. Poziția lui Maxim se va lămuri întrucâtva în capătul 1, 47.

1, 45

Este explicat sfârşitul rezultativ în ordine divină. Deşi este o altă ordine şi deşi se aminteşte de „secerişul lui Dumnezeu", intenția lui Maxim nu este să descrie ce poate însemna acest tip de sfârşit pentru Dumnezeu însuşi, el fiind dincolo de orice finalitate a lucrurilor, chiar dacă aceasta înseamnă intrarea lor în condiția eternității (Dumnezeu este mai presus de eternitate, se grăbeşte Maxim să reafirme în 1, 50). „Sfârşiturile" lui Dumnezeu sunt, de fapt, stările de împlinire prevăzute de El oamenilor în măsura în care acestea depăşesc posibilitățile ființei umane existente în dimensiunea temporalității. Omul este adus dincolo de sine pentru a participa la lucrarea divină destinată lui. Din această perspectivă, se poate susține că Maxim nu depăşeşte ordinea umanului.

Explicația de mai sus înlesneşte şi înțelegerea faptului pentru care în discutarea celor trei noțiuni cu privire la Dumnezeu ordinea este exact inversă. Se începe cu sfârşitul rezultativ, secerişul, deoarece nu este pusă în joc activitatea lui Dumnezeu pentru el însuşi, ci a aceleia exercitate în favoarea omului eliberat din condiția existenței sale naturale („sfârşitul veacurilor"). Primul „moment" al acestei activități este însăşi eliberarea omului, echivalabilă, într-un discurs teologic simplu, cu acordarea răsplății pentru vrednicia vieții. Secerişul lui Dumnezeu nu îi aduce acestuia însuşi bucuria folosirii roadelor, ci oamenilor mutați la eternitate.

Schimbarea condiției umane este reflectată şi de imaginea locuirii. În viață, gnosticul beneficia de faptul de fi locuit de

Dumnezeu sau de a conlocui cu Mirele Cuvânt (cf. 1, 16), iar, în eternitate, cel vrednic ajunge să locuiască în Dumnezeu. Este diferența categorică dintre a fi „gazdă" temporară şi „oaspete" etern al lui Dumnezeu, însă conlocuirea cu Mirele, pe care o poate realiza gnosticul încă din această viață, ne determină să privim cele două stări într-o relație de continuitate.

1, 46

Din nou, tăierea împrejur în duh se referă la un sfârşit eliminativ conferit de Dumnezeu oamenilor la sfârşitul veacurilor. Oamenii ajung să „scape" de restul de lume, pe care, ca oameni în trup, nici gnosticii nu îl puteau îndepărta. Restul este însăşi existența naturală a omului, caracterizată prin mişcarea simțirii şi a minții. Maxim nu gândeşte că eliminarea existenței naturale înseamnă aneantizarea acesteia (aceeaşi concepție apare şi la Origen, de exemplu, în *De princip.* 1,6, 4). Ipoteza aneantizării ar fi avut de întâmpinat o obiecție majoră: cum ar putea ajunge la neființă existența naturală a cărei ființă se datorează ființei eterne a lui Dumnezeu? Împotriva unei astfel de ipoteze, Maxim vede renunțarea la existența naturală ca transformare a acesteia potrivit Duhului. Este o transformare (μεταμορφούσης...) la care omul nu are acces în veacul acesta, dar certitudinea survenirii ei în veacul viitor îi este accesibilă gnosticului prin experimentarea în el însuşi a Schimbării (μεταμορφώσις) la Față a Cuvântului (cf. 1, 13, 15 şi 97). Desigur, diferit față de starea eternă, experiența transfigurării trăită de gnostic este numai temporară şi mediată de eforturile preliminare ale acestuia de a se elibera, pe cât este posibil, de dispozițiile naturale ale sufletului orientate către lumea devenirii.

1, 47

În ordine umană, Sabatul („sfârşitul perfectiv") însemna încetarea activității depusă pentru împlinirea uneia din treptele ascezei. Din nou, acest gen de sfârşit nu putea fi aplicat adecvat şi activității lui Dumnezeu, căreia nu i s-ar putea atribui o stare de imperfecțiune originară ce caută împlinirea. Inadecvarea este sugerată de Maxim mai întâi prin schimbarea numelui Sabatului: în loc de Sabat (τό Σάββατον), aşa cum fusese vorba peste tot în ordinea umană, Maxim introduce termenul „Sabatizare" (σαββατισμός). Diferența dintre cei doi termeni (de unde a rezul-

tat şi opţiunea pentru această traducere) este justificată de sensurile diferite ale terminaţiilor acestora: Sabatul (τό Σάββατον), deşi un cuvânt de origine ebraică, rezona ca un verb grec la participiu perfect în diateza pasivă, trimiţând la ideea unei stări împlinite; sabatizarea (σαββατισμός) se încheia cu un sufix care avea în greacă funcţia de a reda numele unei acţiuni. Aşadar, Sabatul lui Dumnezeu este, de fapt, acţiune de a instaura sabatul pentru fiinţări, nu o încheiere a activităţii sale.

Instaurarea Sabatului de către Dumnezeu este caracterizată ca „totala întoarcere la el a celor create". Propoziţia îl apropie pe Maxim de doctrina origenistă a *apokatastazei*. Von Balthasar găseşte că termenul „întoarcere" (κατάντησις) este uşor substituibil cu origenistul „reîntoarcere" (*apokatastasis*) (cf. GC, 124). Doctrina origenistă era prilej de scandal din trei motive: a. pentru că putea implica ideea unei nivelări ultime a tuturor diferenţelor dintre fiinţări şi, în special, a diferenţelor de valoare morală a oamenilor, de vreme ce cu toţii vor fi făcuţi părtaşi la o aceeaşi natură divină; b. pentru că presupunea existenţa unor suflete privilegiate, care originar vor fi făcut parte din natura divină, iar la sfârşitul veacurilor o vor recupera, după ce o pierduseră prin coborârea lor în temporalitate; c. pentru că între fiinţările întoarse la pleroma Logosului şi Logosul ca Fiu al lui Dumnezeu nu mai putea fi stabilită nici o diferenţă. După cum vom vedea, concepţia lui Maxim despre întoarcere nu este susceptibilă să îi fie afectată nici una din cele trei obiecţii.

Maxim se sprijină pe un date fundamentale pentru concepţia sa teologică: Dumnezeu este, pentru fiinţări, deopotrivă creator al activităţii lor naturale, cât şi al activităţii lor eterne. În capătul prezent, deosebirea este subliniată prin distincţia a două lucrări (activităţi) divine în lucruri: lucrarea naturală (φυσική ἐνεργεία) şi lucrarea divină (θεία ἐνεργεία). Prima dintre ele este cel mai greu sesizabilă, deoarece suntem tentaţi să considerăm lucrurile ca mişcându-se de la sine sau prin natura lor. Lucrurile ni se arată ca fiind circumscrise unui proces de disoluţie, opus eternităţii divine. Credinţa comună în Providenţă admite că Dumnezeu ordonează întregul univers natural, dar, în acelaşi timp, acceptă faptul că lucrurile îşi urmează un curs propriu al existenţei lor. Diferit, Maxim avansează ideea că nici unul din aceste lucruri nu îşi desfăşoară activitatea specifică modului său de a fi în separaţie faţă de Dumnezeu. Lucrările naturale ale

fiinţărilor, pentru că sunt, sunt lucrări pe deplin divine. Cu două restricţii: este lucrarea sa în fiinţările create diferite de el însuşi, nu lucrarea în propria sa fiinţă (expresie, de altminteri, fără sens, de vreme ce Dumnezeu însuşi este mai presus de orice lucrare (ἐνεργεία, activitate, cf. 1, 2); modul în care lucrarea naturală este divină rămâne incognoscibil („lucrează în chip negrăit"), aşa încât nu am putea deduce, spinozist, că descoperind, într-un fel sau altul, raţionalitatea fiinţărilor, descoperim modurile de a fi ale lui Dumnezeu însuşi.

Deşi nu cunoaştem modul în care lucrarea naturală a fiecărei fiinţări este întru totul divină, avem două certitudini: că este o lucrare naturală şi că orice fiinţare există ca şi cum ar urma o activitate proprie, diferită de cea divină. Prima certitudine ne spune că lucrarea divină se manifestă în natură într-un mod recognoscibil, acela al devenirii; a doua, că lucrurilor le este dat să activeze în natură în nume propriu. Întoarcerea creaturilor la Dumnezeu, echivalentă cu odihna lui Dumnezeu de lucrarea sa naturală, va însemna pierderea celor două certitudini: creaturile îşi suspendă procesul devenirii şi încetează să acţioneze în nume propriu. Din punctul de vedere al creaturilor, se renunţă la tot ceea ce le ascunde caracterul divin al lucrării lor, nu la lucrarea divină din ele. Încetarea devenirii nu este o stare universală la care sunt aduse lucrurile, în aşa fel încât să li se şteargă contururile proprii. Sfârşitul devenirii aparţine fiecărui lucru în parte („fiecare dintre fiinţări"), ca „moarte" a sa (ideea de moarte a lucrurilor, ca şi ghilimelele, le datorez CG, p. 124, însă fără să reiau şi contextul diferit în care acestea sunt folosite). Modul în care „moare" fiecare lucru este determinant pentru felul în care „învie", întrucât „învierea", fiind substituire a lucrării naturale (întru totul divină) cu lucrarea divină, se face după „măsura cuvenită". Referinţa la planul uman, cu care Maxim începuse tratarea „sfârşiturilor" la 1, 36, este clarificatoare. De exemplu, în condiţiile în care un ascet îşi sfârşeşte devenirea la treapta nepătimirii, iar un altul la treapta gnozei, la sfârşitul veacurilor primul va primi o lucrare divină inferioară celei de care se va bucura al doilea.

Caracteristicile lucrării divine pot fi deduse prin comparaţie cu cele naturale: lucrarea va fi veşnică şi nu va mai fi realizată în nume propriu. Aceasta implică faptul că lucrurile create îşi vor recunoaşte şi asuma lucrarea divină ca lucrare proprie na-

turii lor. Pentru a evita confuzia, în locul expresiei traduse „în ordine naturală" (κατά φύσιν), am putea vorbi despre asumarea lucrării divine în esența creaturilor. Acest sens este sugerat de Maxim și prin sintagma „își va determina" (ὁρίσῃ), apropiată de ideea definirii (din perspectivă aristotelică, a stabili definiția unui lucru era un lucru sinonim cu enunțarea acelui lucru). Creaturile s-ar defini prin lucrarea divină pe care o realizează etern și, în acest fel, Dumnezeu s-ar odihni de lucrarea sa pentru ființări menită să le aducă la Sine. Pentru că lucrurile, după „măsura cuvenită", se definesc prin lucrarea divină proprie lor, concepția lui Maxim despre „întoarcere" nu este nici nivelatoare și nici nu presupune identitatea unor creaturi cu însăși natura divină (adică, sunt respinse obiecțiile a., b. și c. de mai sus).

1, 48

Încheierea secțiunii consacrate celor trei genuri de sfârșit însemnase pătrunderea în planul teologiei speculative. Întoarcerea celor create la Dumnezeu, afirmată în capătul anterior, era unul din punctele principale ale acestui gen de teologie, frecventat mai întâi de Origen (și el recunoscând că ideea apocatastazei nu este decât de natură speculativă). În privința viziunii oferite de Maxim despre „Sabatizarea" divină, se năștea următoarea problemă căreia prezentul capăt încearcă să le răspundă: orice entitate lucrătoare în lume își va opri și schimba activitatea specifică la sfârșitul veacurilor? Era o problemă, din cauza faptului că, în cazul unui răspuns negativ, binele și gnoza, semne ale lucrării divine în lume, ar fi devenit relative. Deși s-ar admite că țin de lucrarea divină negrăită, sfârșitul veacurilor le-ar arăta că sunt, în cele din urmă, finite, mărginindu-se la a îmbunătăți numai viața prezentă. Și din teama unor asemenea consecințe, Origen considera gnosticul ca întrupare a unui suflet rațional preexistent în natura divină și, de aceea, faptele și cunoștințele sale le puteau reflecta pe cele divine și eterne. Se consideră că viziunea lui Origen se datorează filozofiei platoniciene. Platon, pentru a garanta valoarea absolută a cunoașterii și moralității, susținuse că sufletul filozofului, înrudit cu natura divină, ar beneficia, într-un stadiu preexistent întrupării sale, de cunoașterea Ideilor eterne, valori morale și intelectuale. Odată ajuns în trup, filozoful manifesta prin conduită și înțelepciune cunoașterea ori, mai degrabă, reamintirea respectivelor Idei. (cf. *Phaidros*, 246d-248c).

În capătul 1, 48, Maxim însuşi adoptă un punct de vedere clar platonician. Dar este un platonism pentru sufletele a căror existenţă începe în timp. Platonismul este folosit pentru a susţine că valorile morale şi atributele divine au un caracter etern, astfel încât ele nu suferă odihna sabatică. Punctul de sprijin al lui Maxim este, însă, dogma creştină ce îl consideră pe Dumnezeu atoatecreator, dogmă opusă platonismului, străin de ideea creaţiei. Astfel, Maxim deosebeşte două feluri de „entităţi înfăptuite" de Dumnezeu: creaţiile eterne şi cele temporale. Primele nu au fost începute de Dumnezeu în timp, ultimele da. Numai ultimele vor avea să sufere încetarea activităţii lor naturale la sfârşitul timpului.

Din domeniul creaţiilor eterne, Maxim ţine să excludă, într-un limbaj aristotelic, "diferitele esenţe ale fiinţărilor" (τῶν ὄντων οὐσίαι). Într-unul din sensurile aristotelice, esenţele fiinţărilor corespundeau atributelor prin care lucrurile individuale se diferenţiază unele de altele. Şi se diferenţiau printr-un mod specific de a exista în lume. Când se punea problema definirii „diferitelor esenţe ale fiinţărilor", Aristotel făcea apel la atribute generale fără existenţă reală, aşa numitele „substanţe secunde". Maxim, dimpotrivă, consideră că aceste atribute au o existenţă eternă, susţinând, astfel, punctul de vedere platonician împotriva căruia Aristotel îşi manifestase opoziţia pe parcursul tuturor operelor sale. Asistăm, aşadar, la combinarea unor elemente din doctrinele filozofice platoniciană şi aristotelică. Din nou, însă, raţiunile ultime ale acestei îmbinări nu sunt de ordin teoretic. Motivul identificării de tip platonician dintre esenţele fiinţărilor şi lucrurile participante este unul teologic. Substanţele sunt participante, adică nu pot exista decât prin împărtăşirea din fiinţa transcendentă naturii lor particulare, deoarece, având o natură creată în timp, fiinţa nu este proprie naturii lor, ci mai degrabă nefiinţa din care au apărut. Ele nu sunt decât pentru că Dumnezeu le-a creat din nefiinţă, sau, în termeni filozofici, sunt, pentru că le-a lăsat să participe la fiinţa eternă şi neîncepută în timp.

Noţiunea de „participare" fusese repudiată de Aristotel pentru imposibilitatea de a fi explicată convingător; de exemplu, în *Metafizica* (987b), se spune despre platonicieni şi pitagoreici: „dar ce ar putea fi participaţia şi imitarea ideilor, ei au lăsat spre căutare". Însă aducerea la fiinţă şi întoarcerea finală la

Dumnezeu a creaturilor temporale, precum şi ascensiunea gnostică sunt caracterizate tocmai prin imposibilitatea de a fi explicate pe baza obiectelor asupra cărora se răsfrâng aceste acţiuni: fiinţările naturale şi sufletele umane. Ele sunt explicate numai prin invocarea „harului" acordat de Dumnezeul transcendent. În privinţa ascensiunii către gnoză, acest lucru este deja clarificat în capetele precedente, unde Maxim se străduieşte să arate că viaţa morală şi gnoza, deşi apar în urma exerciţiului ascetic şi a contemplaţiilor naturale, nu derivă din conduita morală sau din mintea umană, ci sunt dobândite prin har.

Entităţile supratemporale la care participă fiinţările create în timp, deşi se regăsesc ca atribute divine, nu sunt parte din natura divină. Maxim arată aceasta în două feluri; prin reluarea ideii că ele sunt create („Dumnezeu ca absolut unicul şi veşnicul născător..") şi prin indicarea sursei cunoaşterii lor: „toate câte mai pot fi contemplate fiinţial cu privire la el (περί αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται)". Spre deosebire de Dumnezeu însuşi, entităţile supratemporale pot fi cunoscute în privinţa fiinţei lor, despre care putem spune că este eternă şi neînceputǎ în timp şi, mai mult, le recunoaştem sau numim pe baza creaţiilor temporale participante (ideea este reluată la finalul capătului 1, 51).

Concepţia lui Maxim despre participarea la „entităţile supratemporale" se apropie de viziunea lui Dionisie Areopagitul din *Despre numele divine* (cf., în special, 4, 1-2).

1, 49

Se dezvoltă ideea transcendenţei divine în raport cu fiinţările participante şi participate, sugerată în finalul capătului precedent. Se merge însă mai departe cu explicarea transcendenţei, Maxim căutând să arate de ce ambele sunt numite înfăptuiri ale lui Dumnezeu. Pentru aceasta face apel la ideea că despre ambele se predică (κατηγορούμενον) o raţiune de a fi. Termenul grec de predicaţie implica, prin formarea sa cu ajutorul prefixului *kata* (în jos), ideea că fiinţa despre care se predică ceva este subordonată actului predicării (aceeaşi idee a subordonării prin raţionare apare, de exemplu, în 1, 9). În plus, raţiunea de a fi (τι τόν τοῦ εἶναι λόγον) a unui lucru presupune atribuirea unui scop de către ceva sau cineva exterior acelui lucru. Maxim adoptă o viziune teleologică aplicată ambelor genuri de fiinţări: despre lucrurile naturale temporale ştim că fiecare are un scop pentru

care există în ordinea devenirii; la fel, despre fiinţările atemporale, ştim că Dumnezeu le-a generat cu un anumit scop, însă în ordinea harului, adică pentru un scop determinat de voinţa Lui liberă de a acţiona în favoarea creaturilor sale. Raţiunea de a fi a entităţilor necreate arată că acestea, deşi depăşesc lucrurile create în timp prin originea lor atemporală, nu sunt transcendente şi în privinţa scopului pentru care Dumnezeu le-a generat. Ele apar în creaturile temporale ca fiind imanente acestora: sunt „sădite" în ele. Exemplul oferit, „puterea adânc înrădăcinată..." ne ajută să înţelegem că unele dintre entităţile necreate au ca scop însăşi formarea cunoaşterii noastre despre Dumnezeu, pe care nu o putem achiziţiona decât pornind de la contemplarea creaturilor.

1, 50

Se continuă afirmarea transcendenţei divine faţă de creaturile temporale şi atemporale. Perechile formate din participate şi participante contribuie la înţelegerea raportului de transcendenţă dintre Dumnezeu şi atributele sale. Totodată, redarea platoniciană a entităţilor participate prin termeni absoluţi, iar a participantelor prin termeni derivaţi din aceştia întăreşte ideea exprimată clar la sfârşitul capătului, potrivit căreia Dumnezeu nu poate fi identificat cu nimic susceptibil de a fi gândit (cum sunt termenii abstracţi) sau numit (cum sunt termenii derivaţi). De altminteri, prevenirea unei astfel de identificări, fusese considerată de Maxim ca primul lucru pe care trebuie să îl ştim despre Dumnezeu, de vreme ce fusese introdusă în capătul inaugural al primei sute (cf. 1, 1).

Întrucât Maxim stabileşte că relaţia de cauzalitate dintre participate şi participante se desfăşoară atât la nivelul numirii sau al înţelegerii, cât şi la cel al fiinţei („sunt şi se numesc..."), rezultă faptul că orice fiinţare a naturii şi orice practică morală sunt efecte ale acţiunii divine prin atributele sale. Din acest motiv, ascetului contemplativ îi era accesibil să cunoască raţiunile mai spirituale ale tuturor lucrurilor (cf., de exemplu, 1, 38).

1, 51

Capătul introduce o nouă temă, cea a simbolismului zilelor a şasea, a şaptea şi a opta, dezvoltată în 1, 52-57. Tema fusese abordată frecvent în literatura creştină şi chiar anterior acesteia,

de către Philon din Alexandria (cf. Bradf, 173, n. 53). În structura capetelor, oferă o direcție opusă de argumentare față cea a desfășurării tabloului „sfârșiturilor": în locul unei înaintări ascendente, de la sfârșiturile vieții ascetice la cele iconomice, acum, descendent, se trece de la semnificațiile iconomice ale celor trei zile la cele asumate în viața ascetică. Invocarea Scripturii ca sursă a distingerii zilelor are funcția de a arăta că Maxim nu pornește de la o înțelegere speculativă a celor trei stări.

Din nou, cele trei zile sunt văzute ca stări de împlinire sau „sfârșituri". Ziua a șasea, ultima a creației naturii, este starea de împlinire a ființărilor temporale. Ziua a șaptea, Sabatul, în care, potrivit Genezei, Dumnezeu s-a odihnit de activitatea creației, are pentru Maxim sensul unei stări tranzitorii; împlinirea ei este negativă, constând în faptul că se realizează desprinderea totală de implicațiile caracterului fundamental al creației naturale: „mișcarea temporală". Ziua a șaptea nu este însă trecere la o stare superioară creației naturale, lucru realizat de a opta, duminica, ziua Învierii lui Christos. Nu suntem departe de sensurile biblice comune ale celor trei zile; de exemplu, ziua a șaptea întărea pentru religia iudaică imaginea unui Dumnezeu transcendent forțelor naturale, iar învierea lui Christos, ca depășire a constrângerilor naturale, va fi însemnat și pentru primii creștini o trecere dincolo de natură și timp. Maxim nu adaugă nimic acestor sensuri, ci doar le reformulează în termeni generali.

1, 52

Se judecă semnificația zilei a șasea pentru viața ascetică. Prin corespondență cu semnificația zilei a șasea din capătul anterior, asumarea ei în ascensiunea ascetică ar urma să se refere la modul în care ascetul duce la desăvârșire natura sa de om. Nu o poate face însă decât sub aspectul propriu naturii umane, sufletul. Însă sufletul nu este limitat la domeniul ființărilor naturale circumscrise zilei a șasea. Sufletul poate aspira, prin viața pe care o duce, la zilele următoare, astfel încât ziua a șasea să nu mai valoreze decât ca mijloc pentru a atinge stările de împlinire din zilele a șaptea sau a opta. De aceea, Maxim stabilește, în acest capăt și în următoarele două, trei sensuri diferite ale împlinirii zilei a șasea: după Lege, după Evanghelie și în chip divin.

Stadiul trăirii zilei a şasea după Lege este cel al începătorului. Legea reprezintă setul de norme divine menite să aducă disciplina trupului, pentru ca astfel sufletul să fie eliberat de condiţia nefirească de a se afla, prin patimi, subordonat lucrurilor din lumea devenirii. Într-o altă operă, Maxim precizează că Legea este naturală şi scrisă (cf. *Ambigua*, P91, 1128c). Este naturală, deoarece serveşte corijării relaţiei omului cu natura. Scrisă, pentru că raportarea omului la normele de conduită morală este exterioară stării sufletului său. Scrierea Decalogului de către Moise trebuia să suplinească, prin fermitatea inscripţiei, absenţa unei interiorizări neşovăielnice a relaţiei cu Dumnezeu. Din acest motiv, ascultarea Legii nu este pentru Maxim decât o condiţie inferioară a împlinirii naturii umane.

Analogia cu ieşirea evreilor din Egipt (simbolul patimilor) subliniază faptul că finalitatea simplei biruinţe a patimilor nu este decât eliberarea de acestea. Nu se realizează o stare pozitivă de împlinire a naturii sufletului; analog, evreii sosesc într-un pustiu, locul unde primesc Legea scrisă, şi nu încă în Ţara Făgăduinţei de dincolo de Iordan. Simbolismul trecerii Iordanului este folosit de Maxim tocmai pentru a arăta că depăşirii patimilor trebuie să îi urmeze o stare pozitivă de împlinire morală.

1, 53

Asumarea „în chip evanghelic" a zilei a şasea este proprie nepătimitorului. Determinaţia „evanghelică" este o indicaţie pentru faptul că împlinirea naturală a sufletului este urmărită de ascet cu conştiinţa că această stare se judecă în termeni spirituali. Nepătimitorul nu se luptă cu patimile trupului venite din exteriorul său şi nu are, de aceea, nevoie de Lege. Se luptă numai cu dispoziţiile spre păcat. Maxim le numeşte „primele mişcări ale păcatului", pentru că sunt prime în raport cu sufletul chemat spre desăvârşire în Evanghelie. Totodată, nepătimirea este o condiţie câştigată pozitiv, „prin virtuţi".

La rândul ei, starea de nepătimire este socotită limitată. Analogia cu exodul biblic îl situează pe nepătimitor, de asemenea, în pustiu („pustie de orice rău"). Diferă prin aceea că starea de desăvârşire (Sabatul) este a minţii şi nu a trupului. Pasul mai departe, simbolizat de trecerea Iordanului, este atribuit gnosticului („ţinutul gnozei"). Gnosticul, totuşi, nu realizează în mod personal decât depăşirea stării de nepătimire, întrucât desăvâr-

şirea în condiția gnozei este cauzată de acțiunea lui Dumnezeu asupra minții („este strămutat...").

Simbolismul ataşat stării gnostice se referă la următoarele momente ale istoriei biblice: trecerea evreilor peste Iordan consemnată în cartea lui Isus Navi şi ridicarea de către Solomon (arhetip al înțelepciunii, aici, al minții) a templului („locaş al lui Dumnezeu") din Ierusalim, oraşul păcii („puterea păcii").

1, 54

Se prezintă modul divin (θεϊκῶς) de a trăi ziua a şasea, specific gnosticului. Denumirea nu exclude numele personal în care se realizează desăvârşirea existențială a sufletului, de aceea, Maxim precizează că ea are loc „în el însuşi". Caracterul divin îi este atribuit pentru faptul că gnosticul realizează trecerea de la ziua a şasea la următoarele urmând esența succesiunii celor trei stări stabilite iconomic de Dumnezeu. Anume, esența iconomiei este activitatea ascensională a lui Dumnezeu prin care creațiile sunt aduse la El însuşi. Gnosticul este, de asemenea, lucrător. Activitatea lui nu este negativă, precum a începătorului ce refuză patimile sau a contemplativului care caută oprirea pornirilor sufleteşti îndreptate către lume. El acționează pozitiv, prin „fapte şi gânduri". Repetarea cuvântului „fapte" sugerează chiar mai mult,; Maxim îl apropie pe gnostic de activitatea creatoare divină, întrucât termenul „fapte" (ἔργα) era aplicat tuturor creațiilor divine, iar realizarea bună a faptelor era obiectul constatării pe care o face Dumnezeul Genezei asupra activității sale creatoare. De altminteri, Maxim exprimă clar că gnosticul conlucrează cu Dumnezeu (μετά τοῦ Θεοῦ). Pozitivitatea divină a activității gnosticului este sesizabilă şi prin caracterul Sabatului. Gnosticul se odihneşte de întreaga creație a lui Dumnezeu, „toate ființările", dar depăşirea acestora nu constituie scopul său. Sabatul este neintenționat, intervine „în chip neştiut".

În sfârşit, gnosticul este cel căruia îi este îngăduită urmarea lui Dumnezeu până în ziua a opta: totala depăşire a condiției naturale şi temporale, prin întoarcerea creațiilor la Dumnezeu. În 1, 47, se remarcase că lucrurile create se vor autodefini prin lucrarea divină, iar aici ea apare „viață" în sens propriu. În cazul omului, trăirea vieții lui Dumnezeu, înseamnă autodefinirea lui prin ființa divină, sau, altfel spus, „îndumnezeirea lui". Ziua

a opta este ziua Învierii de la sfârşitul veacurilor, dar Maxim lasă deschisă posibilitatea ca gnosticul, prin strămutarea lui la Dumnezeu sub forma revelaţiilor mistice, să îşi aproprie parţial şi temporal chiar şi această stare.

1, 55

Capătul rezumă consideraţiile anterioare pe baza unei distincţii exprimată mai clar în capetele ulterioare, cea dintre ascetul practic şi teoretic, cel din urmă fiind în starea de a contempla raţiunile divine în lumina revelaţiilor divine. Astfel practicilor le revine ziua a şasea, iar teoreticilor ziua a şaptea. Ziua a opta, fiind viaţa eternă la care oamenii sunt aduşi de către Dumnezeu, nu poate fi declarată ca aparţinând unuia sau altuia din cele două genuri de asceţi, chiar dacă ea apare în continuitatea zilei a şaptea trăită de ascetul teoretic.

Maxim stabileşte preeminenţa zilelor a şaptea şi a opta. Ele constituie împlinirea fiinţărilor, căutată de ascet în privinţa naturii sufletului său încă din starea zilei a şasea. Zilei a opta îi mai sunt adăugate două motive ale superiorităţii: capacitatea de a circumscrie „tainele şi raţiunile tuturor". Primul aspect, „tainele" se referă la cauzele eficiente a lucrurilor sau, altfel spus, la felurile de bine proprii tuturor fiinţărilor. Creaţiile naturale sau spirituale sunt, pentru că fiinţa divină le face să fie, iar sfârşitul veacurilor din ziua a opta, prin mijlocirea zilei a şaptea ca depăşire a naturalului, aduce lucrurile la posibilitatea trăirii fiinţei divine, ascunsă în ele până atunci. „Raţiunile" sunt scopurile sau cauzele finale ale tuturor fiinţărilor. Scopul ultim pentru care orice fiinţare, creată sau necreată, există este tocmai posibilitatea ascensiunii, într-un fel sau altul, la existenţa divină.

Menţiunea că Domnul a numit zilele a şaptea şi a opta drept „ceas al împlinirii" face aluzie la cuvântul ultim al lui Christos crucificat: „săvârşitu-s-a" (Ioan 19, 30; pentru această referinţă, vezi Brad., p. 173 , n. 56). Menţiunea face legătura cu sfârşitul capătului, unde pătimirea este socotită o precondiţie a cunoaşterii ultimelor două zile. Propunem următoarea explicaţie a acestei precondiţii: „puterile cereşti şi pământeşti" sunt fiinţări lipsite în mod propriu de activitate, denumirea de „puteri" trimiţând la ideea că ele au o existenţă potenţială. De exemplu, o putere cerească precum virtutea, deşi fiinţând etern, nu are o existenţă actuală decât în mod gregar, depinzând de

măsura în care oamenii îşi asumă trăirea virtuţii. Înaintarea către realizarea ultimelor două zile nu este una potenţială, ea realizându-se în lumea actuală prin actul real prin care Dumnezeu înlătură o dată cu răstignirea Fiului său domnia zilei a şasea. Răstignirea este considerată actul suprem care arată că raţiunea de a fi a naturii este moartea ei, cu scopul de a deveni una divină. Prin trupul Christos, Dumnezeu se reîntoarce la creaţia sa, pentru a fi din nou la nivelul de apropiere faţă de aceasta manifestat în momentul creaţiei; lăsând ca trupul lui Christos să fie răstignit, se arată că sensul ultim vieţii fizice este renunţarea la fizicalitatea ei pentru a se transfigura în viaţa divină pe care o trăieşte trupul înviat al lui Christos. De aceea, puterile cereşti şi pământeşti cărora nu le este accesibilă trăirea depăşirii naturalului rămân în afara procesului de ascensiune către starea de împlinire din ultimele zile. O altă consecinţă este aceea că omul, fiind singurul în stare să retrăiască patima lui Christos (lucru evidenţiat în capetele 1, 61 şi următoarele), este, totodată, singura fiinţare în stare să urmeze lucrarea divină iconomică .

1, 56

Capătul anterior sugera că starea de împlinire a fiinţărilor se realizează numai în zilele a şaptea şi a opta. Se putea aduce obiecţia că fiinţările din lumea devenirii ating un stadiu al împlinirii fără să fie necesară strămutarea lor la un alt fel de existenţă. Filozofii greci, printre care, de exemplu, Aristotel, puteau vorbi despre scopuri realizabile ale fiinţărilor naturale, constând în desăvârşirea a ceea ce ele sunt în potenţă. Un copac îşi împlineşte natura sa de copac în momentul atingerii stării de maturitate. Maxim răspunde acestei posibile obiecţii indicând existenţa a trei feluri de împliniri: împlinirea fiinţei fiinţărilor *simpliciter* (ziua a şasea), a bunei fiinţe a fiinţărilor (ziua a şaptea) şi împlinirea faptului de a fiinţa bine în eternitate a fiinţărilor (ziua a opta). Orice viziune filozofică care consideră că fiinţările sunt deja împlinite rămâne numai la stadiul zilei a şasea. Şi nu ar putea face lucrul acesta decât invocând puterile sau potenţele pământeşti incapabile să facă trecerea la următoarele zile. Ajungerea la stadiul de a fiinţa bine este accesibil numai omului, care află, prin pătimirea lui Christos, că binele se poate realiza depăşind desăvârşirea în ordine naturală. Cât despre

faptul de a fiinţa bine în eternitate, conferit fiinţărilor la sfârşitul veacurilor, el rămâne „taină negrăită".

1, 57

Capetele 1, 57-60 sunt răspunsuri la interogaţia morală prin excelenţă - „ce trebuie să facem?" -, echivalabilă cu întrebarea „cum trebuie să fiinţăm?", în condiţiile în care a fi comportă trei feluri de împlinire (cf. 1, 56). Din nou, răspunsul este multiplu, fiind dat în funcţie de treptele vieţii ascetice.

Deocamdată este avută în vedere lucrarea practică (πρακτική ἐνεργεία), simbolizată de ziua a şasea. Denumirea de „activitate" confirmă interpretarea oferită precondiţiei pătimirii din 1, 55, potrivit căreia Maxim concepe zilele cosmice ca o succesiune a activităţii (ἐνεργεία) divine. Omul trebuie să reia prin practică activitatea divină de aducere la desăvârşire a creaţiei naturale. Practica, fiind încă luptă cu patimile, nu este prin ea însăşi bună. Ea nu poate avea ca finalitate decât primirea calificării pozitive de la Dumnezeu şi aceasta numai în numele conformităţii sale cu desăvârşirea naturală cerută omului.

1, 58

Capătul indică cum trebuie să trăim în conformitate cu ziua a şaptea. Pentru că în 1, 56 ziua a şaptea fusese considerată ca împlinire a bunei fiinţări, obligaţia ascetului este, prin corespondenţă, cea a „bunei lucrări". Maxim pare să aibă în vedere treapta nepătimitorului, adică a celui care depăşeşte stadiul luptei cu patimile şi caută realizarea binelui prin dobândirea virtuţilor. Faţă de treapta lucrării practice, diferenţa este aceea că ascetul caută să asocieze binele propriei activităţi, fără să se mai limiteze la grija pentru constituirea unui comportament adecvat naturii umane, adică unul lipsit de patimi. Din nou este o reluare a activităţii divine creatoare, dar sub aspectul deschiderii ei către trecerea la împlinirea zilelor a şaptea şi a opta. Maxim sugerează că acest aspect este cuprins în cuvintele lui Dumnezeu despre binele creaţiei, citate în capătul anterior. Dacă Dumnezeu le consideră bune, aceasta ar însemna că împlinirea naturii nu are o valoare pentru sine, ci este doar mijloc pentru a trece la creaţia binelui vestită de morala evanghelică. Nepătimitorul este în căutarea realizării acelui fel de bine constatat de Dumnezeu despre creaţia sa. Binele creaturilor era reprezentat

de buna ordonare a diversității creaturilor, iar binele nepătimitorului trebuie, deci, să însemne ordonarea diversității faptelor umane potrivit criteriului virtuții (pentru similitudinea dintre trăirea virtuților şi creația divină, cf. Brad, 173, n.60, unde este remarcată şi intenția lui Maxim de a socoti diversitatea creației ca obiect al voinței lui Dumnezeu, împotriva concepției lui Origen, potrivit căreia diversitatea era o cădere de la condiția originară a henadei divine).

1, 59

Capătul ar trebui să precizeze ce trebuie să facem la încheierea zilei a şaptea după ce am lucrat potrivit ei sau pentru ea, pregătind-o. Desigur, nu poate fi vorba despre o activitate propriu-zisă, câtă vreme este zi de odihnă. Urmând semnificația zilei a şaptea stabilită de întruparea şi patima lui Christos, odihna presupune, totuşi, executarea prealabilă a acelor fapte ce ne permit desprinderea de condiția naturală: „faptele dreptății". În plus, contemplațiile rațiunilor spirituale ale ființărilor sunt încă activități sau mişcări ale minții, dar tocmai acelea care ne permit desprinderea (sau odihna) de privirea lucrurilor sub simplul lor aspect natural.

Un argument în plus pentru odihna inerentă contemplației este oferit în a doua parte a capătului. Se invocă ideea că modul de realizare a contemplației este unul divin. În contemplație se adună rațiunile divine ale ființărilor fără ca ascetul să mai sufere acțiunea lucrurilor. Similar, în ziua a şaptea, Dumnezeu Fiul aduce posibilitatea ascensiunii către Dumnezeu, fără ca trupul să-i fie afectat de legile naturale ale disoluției. Nici ascetului şi nici Fiului lui Dumnezeu lucrurile nu le rezistă prin puterea lor naturală. Ascetul le vede rațiunile lor divine, Dumnezeu le resemnifică ca mijloace de a face posibilă întoarcerea la Sine.

Termenul „Pregătire", referindu-se la ritualul iudaic premergător Paştelui (vezi şi 1, 20), introduce tema patimii, morții şi învierii lui Christos ca simboluri ale vieții ascetice. Tema, dezvoltată pe parcursul capetelor 1, 59-67 fusese abordată şi de unii din autorii cei mai influenți asupra gândirii lui Maxim: Origen, Evagrie şi Grigore de Nyssa (cf. Brad., 173-174, n. 61).

1, 60

Capătul continuă discutarea modului cuvenit de viață, de data aceasta, potrivit zilei a opta. Simultan, reprezintă prima ex-

primare clară a simbolismului pătimirii şi învierii lui Christos. Ca şi în cazul zilei a şaptea, a acţiona potrivit zilei a opta este imposibil, câtă vreme aceasta nu apare decât la sfârşitul veacurilor. Dar, în ciuda exprimării la timpul viitor a verbului „a participa" din menţionarea posibilităţii învierii împreună cu Dumnezeu, nu consider că Maxim are în vedere ziua a opta ca eveniment final al iconomiei. În afară de acest sens, ziua a opta poate fi deja prezentă sub forma dispoziţiei interioare a gnosticului, aşa cum, în 2, 91, se spune că este prezentă de pe acum şi Împărăţia lui Dumnezeu. Din nou, nu s-ar putea vorbi că gnosticul poate intenţiona trăirea condiţiei întoarcerii la divin din ziua a opta, ci numai că Dumnezeu lucrează în el, prin iluminările divine oferite, în modalitatea proximităţii absolute accesibilă numai la sfârşitul veacurilor.

Adăugirea „pentru noi" aplicată odihnei divine şi îndumnezeirii poate fi interpretată ca o sugerare a ideii de mai sus. Toată iconomia este pentru noi, astfel că adăugirea ar fi redundantă, dacă Maxim nu ar înţelege prin ea faptul că ambele zile pot fi trăite şi la nivelul interiorităţii, fără să fie nevoie de aşteptarea survenirii zilei a opta în timpul lumii exterioare. Trăirea nu este sub formă plenară; participarea (potrivit menţiunilor din 1, 48) menţine o diferenţă categorică dintre participanţi şi realitatea participată. De aceea, îndumnezeirea de care ar avea parte gnosticul nu înseamnă strămutarea deplină a creaturii reprezentate de el însuşi la condiţia lucrării divine. Învierea la care participă este mistică (tainică), adică, nu cea finală, descoperită prin realizarea ei integrală cu trupul şi sufletul. Motivaţia divină sugerată de Maxim pentru această înviere anticipativă pare să fie una pedagogică. Gnosticul participă la înviere pentru ca ceilalţi oameni, ca „Petru şi Ioan" să fie încredinţaţi de posibilitatea transcenderii lumii realizată de Isus Christos într-o zi a opta temporală.

1, 61

Capătul este un dicţionar al imaginilor înmormântării lui Christos folosite în capetele ulterioare.

Mormântul este lumea sau inima omului. Alternativa trebuie înţeleasă potrivit semnificaţiei conferite de Maxim morţii lui Christos. Moartea lui Christos este actul divin prin care este realizată, pentru noi, depăşirea naturalului. Mai înainte, Dumnezeu putea fi găsit de om numai la nivelul creaţiilor sale na-

turale şi prin morala trupului exprimată de Lege, astfel încât divinitatea şi natura apăreau legate una de alta. Christos, printr-o dublă natură, fizică şi divină, se prezintă în viaţă potrivit acestei asocieri. Dar, acceptând moartea şi, prin ea, suspendarea naturalului, Christos deschide posibilitatea omului de a veni în relaţie cu Dumnezeu pe o cale spirituală. Omul, deşi încă fiinţă naturală, poate avansa către spiritualitatea proprie lui Dumnezeu. Şi o poate face printr-o morală care depăşeşte simpla rectitudine în ordinea naturii. Depăşirea nu presupune refuzul lumii ca atare, ci refuzul sau mortificarea spiritualităţii noastre orientate către lume. Altfel spus, mortificarea inimii noastre, pentru că lumea este sursa formării noastre spirituale (de exemplu, nu ne putem concepe pe noi înşine, dacă nu am avea conştiinţa trupului nostru şi a faptelor întreprinse de noi în lume).

Moartea lui Christos nu a însemnat extincţia lumii naturale şi nici dispariţia activităţii tainice a lui Dumnezeu în ea. Deopotrivă, nu a însemnat convertirea coercitivă a tuturor sufletelor către planul spiritual. A însemnat numai oferirea unei posibilităţi universale de a depăşi naturalul, actualizabilă de fiecare credincios în parte pentru el însuşi.

Giulgiurile şi *mahrama* sunt simboluri ale activităţilor atribuite de Maxim ascetului a cărui odihnă sabatică presupune realizarea virtuţilor şi a contemplaţiilor. Ambele au ca scop înlăturarea mişcărilor trupului şi sufletului nostru subordonate lumii naturale. Giulgiurile, ca învelitoare ale trupului mort, semnifică multitudinea virtuţilor pe care le putem dobândi cu ajutorul corpului. Mahrama, ca învelitoare a capului, este simbol al contemplaţiilor. În plus, unicitatea devine simbol al modului în care sunt realizate aceste contemplaţii şi nu a obiectelor lor; contemplaţiile rămân multiple, fiindcă au în vedere desprinderea raţiunilor spirituale ale lucrurilor, însă procedura prin care se realizează este unică: se caută descoperirea divinului din lucruri, acestea fiind considerate sub aspectul inteligibilităţii lor şi, de aceea, nu este reţinută diversitatea lucrurilor cauzată de aspectele lor naturale (pentru o interpretare diferită, cf. Stăniloae,n.63, ad.loc.). Teologia relativă obţinută de pe urma acestor contemplaţii ar fi reprezentată de înţelegerea acţiunii divine din prezenţa sa în lucruri, nu încă o cunoaştere directă a divinului.

Precondiția cunoașterii prin contemplații și virtuți „mortificatoare" fusese stabilită și în alte capete sub forma prezentării stadiului contemplativ și moral ca anterior celui gnostic (cf. și *Către Thalasie*, 37). Termenul folosit pentru „înțelegerea de dincolo de ele" (κατάληψις) are sensul unei cunoașteri directe, am putea spune, de tip intuitiv. Ea se opune cunoașterii de tip demonstrativ (cf. 1, 22 și 2, 36). Față de aceasta, ea aduce omul în fața realității de cunoscut, fără intermediere rațională. Maxim neagă încă din primul capăt faptul că Dumnezeu ar putea deveni obiect al unei astfel de înțelegeri. În capătul prezent această limită nu este încălcată, câtă vreme Maxim pare să sugereze că obiectul comprehensiunii îl reprezintă Cuvântul înviat ori, în alte cuvinte, condiția divină de dincolo de acțiunea ei de spiritualizare a lumii prin mortificarea acesteia. Însă, se precizase mai devreme (la 1, 50), Dumnezeu este mai presus de nemurire și de cele nemuritoare. În plus, nu sunt indicații că Maxim folosește termenul κατάληψις în sensul lui tare, de comprehensiune deplină a obiectului cunoașterii.

1, 62

De la simbolismul static al morții lui Christos, se trece acum la simbolismul realizării morții. Peste tot în acest capăt operează latent două idei: moartea lui Christos trebuie asumată personal; felul asumării personale a morții lui Christos exprimă felul în care în care credem în el. Limbajul din acest capăt este atașat celei de-a doua idei.

„Cei ce îl îngroapă pe Domnul cu cinste" sunt copărtași la moartea lui. Christos mort este lumea naturală ajunsă la finalitatea ei, totuna cu începutul depășirii ei. Ascetul care oprește mișcarea naturală a sufletului prin virtuți și contemplații, adică aducând slavă existenței sale netulburate de lume, se înscrie printre cei ce îl îngroapă cu slavă. Privilegiul exclusiv al vederii lui Christos înviat, presupunem, al contemplațiilor gnostice, survine ca o continuare firească a aproprierii prealabile a modalității prin care El depășise lumea, anume, prin convertirea simplei ființări a lumii într-o bună ființare (cf. 1, 56).

Pentru că moartea lui Christos înseamnă depășire a naturalului, El devine inaccesibil tuturor acelora, care, nerealizând această depășire prin virtute și contemplație, nu pot avea de-a face decât cu modalitățile mundane ale moralității și ale gândi-

rii despre Dumnezeu. Eroarea lor este aceea că nu văd că apropierea lui Christos de natură, oferind aparența accesibilității, nu avea alt sens decât posibilitatea depășirii naturalului. Christos nu este accesibil tuturor, ci doar a oferit posibilitatea accesibilității (prin universalitatea mântuirii) actualizabilă prin asumarea mortificării naturalului din noi.

Prin „cei ce vor să îl prindă în cursă", Maxim putea să aibă în vedere două feluri de raportări greșite la Dumnezeu: fie convingerea că performarea unor acte de asceză fizică (de fapt, o aparență a virtuții, v. 1, 63) este suficientă pentru a fi un bun creștin, fie convingerea că realizările intelectuale personale, după Maxim, toate derivate din înțelegerea pur naturală a lumii, reprezintă însăși cunoașterea lui Dumnezeu. În ambele variante, Christos era apropriat nejustificat, asemenea prinderii într-o cursă.

1, 63

Iubitorii de Dumnezeu sunt gnosticii, cei care ajung la condiția de a fi martori ai prezenței lui Dumnezeu (vezi și comentariul la 1, 12). Deși gnosticul este socotit de Maxim singurul care îi poate instrui pe ceilalți despre Dumnezeu, el apreciază valoarea pedagogică a vieții morale și contemplative proprie ascetului de pe o treaptă inferioară gnozei. Face aceasta, deoarece în lumea în care Dumnezeu își arată prezența decât în modul personal al iluminării mistice, trăirea virtuții și contemplației în modul desprinderii de chipurile lumii naturale, este semnul vizibil al faptului că Domnul nu este reductibil la numele său ușor atașabil practicilor și gândurilor mundane ale celor care nu urmăresc, de fapt, decât ocuparea unui loc privilegiat în lume, adică în fața celorlalți.

Interesul celor ce urmăresc să facă din Christos un bun personal este tradus de Maxim ca dorință a acestora de a-l considera sub aspectul slăbiciunii naturale asumate odată cu disponibilitatea de a se lăsa răstignit. Referindu-se la falșii gnostici, Maxim identifică și dorința acestora de a-l vedea circumscris lumii (pecetluirea mormântului este închidere în lume, urmând semnificația oferită la 1, 61). „Arginții" oferiți pentru ascunderea Învierii lui Christos corespund cuvintelor strălucitoare ale falșilor gnostici cu care aceștia, urmărind să fie stimați pentru elevația dovedită, neagă existența relației gnosticului autentic

cu realitatea divină. În timp ce arginții oferiți ucenicului pentru trădarea lui Isus semnifică disimularea virtuții prin trăirea aparentă a acesteia, doar pentru efectele ei vizibile, asimilabile cu razele destinate vederii trimise de strălucirea argintului. Maxim socoteşte cele două moduri ale detractării lui Isus înviat ca unele corelate.

Disimularea virtuții implică disimularea cunoaşterii, pe modelul istoriei biblice a patimii, unde cumpărarea unui ucenic este anterioară cumpărării soldaților. O explicație poate fi dată şi prin analogie cu relația de continuitate, remarcată de Maxim în numeroase rânduri, dintre activitatea morală şi contemplativă pe de-o parte, şi gnoza, pe de alta. Numai mortificarea sufletului în privința existenței sale mundane îl poate face apt să primească gnoza, pe care gnosticul o primeşte cu mintea goală. Cine ar trăi virtutea în mod autentic, ca mortificare a eului mundan, nu ar putea ajunge niciodată să facă din cunoaşterea teologică un bun personal.

Ultima parte a capătului prezintă avantajul pe care îl are cunoaşterea gnosticului, căreia i se conferă beneficiul aprehensiunii lui Christos înviat. Avantajul nu înseamnă înscrierea de pe acum în starea iconomică finală a zilei a opta, nici în cunoaşterea ei potrivit esenței sale, ca lucrare divină unică. Gnosticul devine capabil să recunoască iconomia divină în caracterul ei reiterativ manifestat la nivelul „inimii fiecărui credincios" (1, 61). Cunoscând în mod direct realitatea divină a învierii, îi devin clare modalitățile prin care omul rămâne departe de aceasta. Cunoaşterea în această privință îi este sporită şi de faptul că înțelegerea lui Christos răstignit, îngropat şi înviat nu este de natură informativă, ci este rezultatul unor experiențe interioare multiple. Din cadrul acestei experiențe, Maxim aminteşte mai întâi de lupta împotriva mândriei, de care este amenințat sufletul preocupat să realizeze fapte morale; apoi, de lupta pentru eliberarea minții de înclinațiile sale către lume.

1, 64

Capătul tratează în mod special analogia din capătul anterior dintre trădarea lui Iuda şi disimularea evlaviei. Maxim atrage atenția asupra inconstanței disimulatorului, aşa cum o făcuse şi în capetele 1, 23 şi 26. Inconstanța semnalată aici o putem înțelege în felul următor: lucrarea virtuții este renunțare

la eul mundan; cel care se foloseşte de lucrarea virtuţii pentru a primi slava din partea altora (argintul), bucurându-se de atingerea scopului său, va suspenda activitatea virtuoasă de renunţare la sine.

1, 65

La fel ca în 1, 64, Maxim dezvoltă o referinţă implicită din 1, 63, de data asta, cea referitoare la falşii gnostici. Capătul vizează atitudinea acestora contestatoare împotriva gnosticilor înălţaţi la cunoaşterea realităţii divine a Învierii (atitudinea este recurentă în istorie; martirii creştini şi nu numai sunt de cele mai multe ori victimele acesteia). Este de remarcat faptul că Maxim identifică gnosticul cu Domnul însuşi. Identitatea este însă una pe care gnosticul şi-o dobândeşte prin fiecare act al său, „întărind-o". Printre aceste acte se numără şi îndurarea patimilor la care este supus de oponenţii săi. Maxim oferă un nou sens al ideii mortificării ca renunţare la lume; se renunţă la lume nu numai la nivel interior, dar şi la nivelul exteriorităţii sociale, prin asumarea oprobiului venit din partea altora, posibil, chiar din partea celor mai mulţi (în 1, 63, Maxim aminteşte de „ocara mulţimii").

1, 66

De la tratarea semnificaţiei lui Christos întrupat pentru viaţa de credinţă din ultimele două capete, se revine la sensul cosmic al Întrupării. Cum am specificat şi în comentariile capetelor referitoare la semnificaţia zilei a şaptea, pentru Maxim, întruparea reprezintă activitatea divină de spiritualizare a lumii naturale şi a moralităţii proprie acesteia. Fiindcă activitatea divină din natură şi cea din Întrupare sunt ale aceluiaşi Dumnezeu, raţiunea de a fi a primeia a fost şi este trecerea către a doua. Astfel, dacă activitatea divină trecută a fost făcută cunoscută de Dumnezeu prin Cuvântul său din Vechiul Testament, pentru creştini, ca unii ce trăiesc în prezentul ulterior Întrupării, Scriptura nu valorează ca trecut, ci ei o pot vedea potrivit raţiunii ei autentice de fi. Anume, ca modalitate prin care Dumnezeu a revelat posibilitatea transcenderii spirituale a naturii şi a moralei acesteia. În felul acesta, Maxim justifică considerarea Întrupării drept cheie de descoperire a „tuturor cuvintelor acoperite şi a tipurilor din Scriptură".

O altă modalitate prin care s-a descoperit şi se descoperă natura, de data asta, ca urmare a inițiativei umane, este prin „ştiința tuturor creațiilor văzute (φαινόμενα) şi inteligibile". Prin această denumire, Maxim se referă la modalitățile înțelegerii naturii şi principiilor ei, subordonate dezideratului filozofic de a cunoaşte lumea în ea însăşi. Privirea ascetului aplecat contemplativ asupra creației, face ca şi această ştiință să fie adusă, prin suspendarea ei, la semnificația Întrupării (cf., de exemplu, 1, 22).

Ultima parte a capătului dă indicii importante despre modul în care Maxim concepe accesul gnosticului la Cuvântul înviat:

1. trebuie remarcat că obiectul cunoştinței gnostice nu este Cuvântul însuşi, ci „puterea Învierii", astfel că Maxim nu ar putea fi acuzat că susține comprehensibilitatea lui Dumnezeu (negată în 1, 1);

2. cunoaşterea puterii învierii nu este deplină, fiind doar o „inițiere", o pregustare a felului de a fi conferit creaturilor în ziua a opta;

3. pentru că este inițiere, adică o cunoaştere prin experimentarea sau trăire realității divine, gnoza nu este o achiziție de ordin intelectual.

Cu aceste restricții şi particularități, gnosticul îşi apropie activitatea ultimă a lui Dumnezeu de la sfârşitul veacurilor. În această activitate se regăseşte scopul ultim al iconomiei divine, totuna cu rațiunea originară a creației, anume aducerea ei la îndumnezeire. Din nou, nu trebuie imaginat că gnosticul află acest scop ca pe o informație; el află prin trăire că este adus în prezența unei puteri divine ce se manifestă direct, îndumnezeindu-i temporar mintea, iar aceasta este o modalitate de revelare cu totul diferită față de prezența tainică a lui Dumnezeu în creația naturală şi față de spiritualizarea creației realizată prin întruparea şi apoi patima lui Christos.

1, 67

Se dezvoltă o sugestie din capătul precedent, referitoare la faptul că „ştiința tuturor creațiilor văzute şi inteligibile" îşi are rațiunea de a fi în taina Întrupării. Maxim face distincția dintre creațiile văzute şi cele inteligibile, astfel încât să apară în corespondență cu două stadii ale ascensiunii gnostice: stadiul renun-

țării la patimi, adică la asaltul lucrurilor văzute asupra simțirii; stadiul activității contemplative, descris ca o renunțare la mișcările naturale proprii minții determinate de lume, mișcări pe care le-am putea echivala cu mecanismele și resursele raționării intelectuale. Sfârșitul acțiunii senzoriale capătă simbolul crucii – acolo unde lucrarea lui Dumnezeu prin natură încetează pentru transcenderea ei; sfârșitul inteligibilelor este mormântul, identificat la 1, 61 cu inima omului.

Sfârșitul vizibilelor și inteligibilelor se petrece în om, mai precis, în ascetul ce reușește să scape de acțiunea lor. Maxim asumă prin limbajul folosit (de exemplu, „cele văzute au nevoire de cruce") întreaga stranietate a tezei sale. Dar, tot la nivelul limbajului folosit, teza poate apărea mai puțin contraintuitivă; astfel, el nu amintește de creații în ele însele, ci de aspectul sub care devin concepute de noi: ca unele ce sunt văzute sau gândite (τά φαινόμενα și τά νοούμενα). Se acceptă, bineînțeles, și evidența că lucrurile sunt în ele însele, străine de receptarea lor în cunoașterea noastră, dar Maxim vrea să sublinieze că, în aceeași măsură ca și subzistența de sine, le este proprie prinderea lor într-o relație (σχέσις) cognitivă. În plus, dacă subzistența în ele însele se datorează originării lor în ființa divină a Logosului, iar în privința aspectului lor cognoscibil, același Logos solicită omului mortificarea relației cu lucrurile și gândurile naturale, atunci rezultă că scopul ultim al lucrurilor naturale (deși nu și scopurile lor intermediare orientate către propria lor împlinire în ordinea naturii) nu poate fi găsit decât în privința respectivului aspect cognitiv.

Faptul că Logosul nu este supus aceleiași relații cognitive precum lucrurile naturale este prezentat de Maxim tot prin referință la experiența ascetică. Astfel, Logosul apare omului tocmai când acesta își mortifică facultățile ce îl puneau în relație cu altceva – cele văzute sau inteligibile. De aceea, devine singurul căruia i se poate atribui existența prin el însuși. Și, pentru că este deopotrivă rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor vizibile și inteligibile aduse de ascet la moarte în el însuși, Logosul îi apare acestuia ca înviat. Circumscrie toate lucrurile pentru că se este cu totul în afara lor și în același timp le determină pe toate; polisemantismul termenului „circumscriere" (περιγραφή) atestat în literatura patristică îi oferea lui Maxim această posibilitate de interpretare, fiind folosit pentru desemnarea separației lui Dum-

nezeu față de natură, a limitării creației, sau, la nivel general, pentru denumirea relației de cuprindere a unui lucru în altul.

În sfârşit, separația Cuvântului față de natură are drept efect modul în care omului îi va fi accesibilă starea finală: după har, nu după natură. Altfel spus, nu există posibilitatea de a ajunge la împlinire în modul ființărilor naturale, doar prin subordonarea față de nişte reguli deja date. Mântuirea ca împlinire este condiționată de fiecare om în parte, în măsura în care, depăşind naturalul din ele însuşi, se face vrednic de primirea harului lui Dumnezeu.

1, 68

Maxim se întoarce la lucrurile ca subzistente în sine, deşi se păruse în capătul precedent ca sunt reduse la relația lor cu subiectul cunoscător (vezi şi comentariul la 1, 67). Ireductibile par, în primul rând, dimensiunile temporale şi spațiale ale lumii, amintite în acest capăt. De exemplu, gnosticul poate mortifica toate lucrurile naturale prin reuşita de a nu se lăsa mişcat de ele, dar nu poate îndepărta locul său în lume, timpul fizic al vieții lui şi dimensiunea temporală din care face parte, anume veacul zilei a şaptea; drept urmare, proximitatea lui față de realitatea divină nu poate fi decât temporară şi parțială.

Dar Maxim arată că înseşi aceste structuri ireductibile ale lumii sunt subordonate caracterului lucrurilor reductibile, anume relația, exprimată aici cu termenul categoriei aristotelice corespondente: *pros ti*. Relația este de subordonare: coordonatele temporale şi spațiale sunt asociate tuturor lucrurilor naturale. Maxim susține implicit că predicarea unui lucru despre altul implică existența unei comunități de natură între cele două, comunitate exprimată prin termenul „a fi gândit împreună (συνεπινοούμενος)".

Maxim reia ideea nesubordonării lui Dumnezeu față de categoria relației, prin indicarea inexistenței unor lucruri cu care să fie conceput într-o comunitate de natură cu El, idee stabilită în prima decadă a capetelor (1, 7). Maxim aminteşte de Dumnezeu, nu despre Cuvânt, deoarece acesta, prin întruparea sa, încă păstra o relație cu lucrurile naturii sub forma negării lor. Dar, Cuvântul Înviat, fiind scopul spre care omul poate tinde prin asumarea morții lui Christos, este transcendent oricărei relații cu lucrurile naturale (vezi 1, 67). Accesul la înviere înseamnă

îndumnezeire şi, prin urmare, transcendere a realităţii relative spaţio-temporale.

1, 69

Stabilindu-se anterior transcenderea divină a temporalităţii şi spaţialităţii (în 1, 68), Maxim revine asupra judecării naturii acelei legături dintre Dumnezeu şi lume reprezentate de faptul că fiinţa divină este originea oricărei fiinţări şi scopul spre care fiecare tinde sub forma întoarcerii la El. Maxim caută să arate că această legătură nu este de tip relaţional. De aceea, stabileşte că mijlocul, pe care îl echivalează apoi cu întreaga creaţie spaţio-temporală, este diferit esenţial faţă de scop, Dumnezeu însuşi ca finalitate a fiinţărilor umane mântuite. Diferenţa dintre mijloc şi scop este susţinută prin ideea că nu există nimic asemănător între cele două (ἐμφερές). Termenul grec pentru „asemănător" este cel care poate justifica teza lui Maxim. Acesta era folosit de Dionisie Areopagitul pentru a arăta că nu există posibilitatea unei *asemănări* dintre inteligibile, precum fiinţă sau lumină, şi Dumnezeu însuşi; Dionisie adăuga „asemănare sub aspectul adevărului" (cf. *Despre Ierarhia Cerească,* 2, 3). Mai ales cu această adăugire, tipul de asemănare denotat prin *emphereias* este cel în care se poate trece de la lucrul ce poartă asemănare la lucrul cu care se aseamănă. Am putea vorbi despre o asemănare inferenţială (în consonanţă cu termenul grec). Aplicat la distincţia lui Maxim dintre scop şi mijloc, se poate într-adevăr susţine că între mijloc şi scop nu există nici o asemănare, în măsura în care din cunoaşterea mijloacelor nu se poate deduce scopul (de exemplu, vederea săgeţii în zbor nu se poate deduce ţinta urmărită de aceasta), ori, din existenţa mijlocului nu poate decurge existenţa scopului (existenţa zborului săgeţii nu poate cauza existenţa ţintei, lucrurile stând tocmai invers).

Desemnarea lui Dumnezeu ca principiu fără principiu (început fără început) este o repetiţie a celui de-al doilea atribut al lui Dumnezeu din primul capăt: „Dumnezeu <este> unul, fără început (principiu)" (vezi 1, 1). Repetiţia este semnificativă: dacă în primul capăt, faptul de a fi fără început era imediat asociabil transcendenţei divine indicate de predicatul „Unul", acum, deşi Dumnezeu este judecat potrivit activităţii sale, una imanentă lumii şi pentru om, prezintă acelaşi atribut transcendent. Aceasta înseamnă că omul, prin mântuire, va avea acces la

lucrare divină în ea însăşi, nu numai la lucrarea divină din lume, manifestată prin pronie şi participarea la înălţarea spirituală a omului.

1, 70

Diferenţa dintre Dumnezeu şi lume, judecată anterior ca diferenţă dintre scop şi mijloc, este analizată în planul cunoaşterii. Miza capătului este să se arate că lumea laolaltă cu modurile în care ea se face cunoscută nu pot înainta prin ele însele către scopul ultim, Dumnezeu.

Unul din temeiurile argumentaţiei lui Maxim este semnificaţia pe care o dă el termenului de raţiune (*logos*) al unui lucru. După Hans Urs von Balthasar, Maxim înţelege prin logosul unui lucru: „deopotrivă limita, definiţia şi măsura lui, de asemenea, exprimă simultan esenţa sa pozitivă şi finalitatea sa" (GC, 116). Din acest motiv, când Maxim prezintă întreaga lume ca fiind „prinsă în limitele raţiunilor proprii" (λόγοι), pentru el, apare ca o afirmare implicită a caracterului limitat al lumii. „Modurile de contemplaţie", sprijinindu-se pe raţiunile lumii, vor împărtăşi şi ele caracterul limitat al acestora. Dar, aceleaşi raţiuni au şi sensul de „esenţe pozitive" ale lucrurilor, altfel spus, sunt capabile să exprime fiinţa lucrurilor originată toată în Dumnezeu; drept urmare, şi contemplaţiile naturale pot ajunge la înţelegerea (κατανόησις) înţelepciunii lui Dumnezeu distribuită în natură.

Insuficienţa acestei înţelegeri (κατανόησις) e justificată finalmente prin două lipsuri ale subiectului cunoaşterii. Primul, cunoaşterea înţelepciunii lui Dumnezeu din creaţiile naturale în modalitatea „mijlocului". Lucrurile pot fi cunoscute potrivit raţiunilor proprii de a fi, dar nu potrivit raţiunii potrivit căreia ele sunt determinate de Dumnezeu cu respectivele raţiuni. A doua lipsă, cuprinderea (κατάληψις) este parţială. Termenul grec apare cu sensul implicit de cunoaştere directă în prezenţa obiectului. Cine se dedică cercetării naturale a lucrării lui Dumnezeu, se află, bineînţeles, în proximitatea lucrării sale, dar, calculată în termenii cunoaşterii lui Dumnezeu, este numai o comprehensiune parţială a divinităţii, câtă vreme El se face numai parţial cunoscut prin lucrările sale.

Înţelegerea parţială a lui Dumnezeu este opusă de Maxim cunoaşterii „faţă către faţă", amintită în *Epistola către Corinteni.*

Totuşi, diferenţa dintre cele două nu este una graduală, adică numai una dintre un lucru parţial şi unul total. Cunoaşterea „faţă către faţă" este totală sau desăvârşită printr-o schimbare a obiectului şi a subiectului cunoaşterii. Dumnezeu se arată prin el însuşi, nu prin lucrarea lui, iar omul se desprinde de tot ceea ce este diferit de Dumnezeu, „lumi, veacuri şi locuri". În plus, se schimbă şi procedura de cunoaştere, dintr-una deductivă, în care adevărul este descoperit la finalul unui proces argumentativ „de ghicire", cunoaşterea faţă către faţă porneşte de la adevăr.

1, 71

Reluând imaginile din istorisirea patimii lui Christos, Maxim consideră insuficienţa cunoaşterii lui Dumnezeu provenită din înţelegerea lumii (justificată în capetele 1, 67–70) potrivit inadecvării acesteia la progresul iconomiei divine. Cunoaşterea lumii şi morala trupului nu pot înainta decât la Cuvântul mort, aducându-i moartea, în timp ce El este „acum" înviat (cf.1, 67; „acum", adică, în stadiul iconomiei spirituale a lui Christos).

Pilat şi mulţimea iudeilor sunt cei care decid moartea lui Christos. Analogic, reprezintă normele de judecată raţională pe care ni le asumăm în planul cunoaşterii, respectiv, conformismul numai exterior în planul moralităţii (vezi comentariul la 1, 52), luând pe baza acestora toate „deciziile" (cunoştinţe sau fapte morale). Finalitatea acestor decizii este moartea Cuvântului, adică limitarea la realitatea anterioară Învierii. Cuvântul înviat, aici ca adevăr, este situat de Maxim dincolo de sursa raţionalităţii („natura") şi de cea a moralităţii exterioare („cuvântul", cu referinţă implicită la cuvântul scris al Legii). Precizarea caracterului „absolut" (πάντως) al răstignirii Cuvântului reprezintă o respingere a aparentei concesii din capătul anterior faţă de cercetarea lui Dumnezeu prin lucrările sale naturale. Cei ce se menţin la cunoaşterea naturii sau la moralitatea exterioară se exclud cu totul de la participarea la realitatea Învierii, fiind adversarii lui Christos întrupat tocmai pentru a realiza transcenderea naturii şi a Legii scrise. Textul biblic citat se aplică deplin şi asupra răstignirii interioare vizate de Maxim; ar putea părea o nebunie să doreşti încetarea mişcărilor minţii şi o sminteală să cauţi renunţarea la dispoziţiile naturale ale sufletului.

1, 72

Ca peste tot în această scriere, Maxim asigură viziunilor generale un corespondent practic referitor la viața ascetică. De data aceasta, ideea insuficienței cunoașterii raționale și a moralității exterioare e judecată în termenii evagrieni ai legăturii dintre demonul slavei deșarte și cel al desfrânării (cf. Evagrie, *Practicul*, 13 și 58, după Brad., p. 174, n.ad.loc.).

Este de semnalat că o dată cu trecerea în planul practicii, Maxim conferă „legii naturale" și „legii scrise" o semnificație clar negativă. Motivația acestui fapt poate fi găsită în capătul 1, 19. Acolo, cu referință numai la cunoaștere, Maxim se întreba care ar putea fi motivele pentru care cineva preferă o cercetare intelectuală personală în privința lui Dumnezeu în locul urmării progresul ascetic către revelația divină. Răspunsul era îndoit: fie din necredință, fie dintr-un simț al rivalității. Altfel formulat, rezistența la recunoașterea căii autentice către gnoză rămânea să fie explicată prin situarea omului în afara interiorității sale determinată de credință: fie prin poziționarea în afara credinței înseși, fie prin alunecarea sa în spațiul exterior al aprecierii publice. Explicarea rezistenței morale și intelectuale la modul autentic de viață creștină prin ideea acțiunii demonilor exprimă adecvat căderea în exterioritate, câtă vreme demonii sunt „ființe" din afara omului și a lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, refuzul moralei și cunoașterii pentru Cuvântul înviat nu mai are justificarea ignoranței. Pentru un creștin, cercetarea divinului din natură sau trăirea după morala legii scrise nu este scuzabilă așa cum ar fi fost pentru un „elen" sau un „iudeu", ambii ignoranți în privința faptului că lucrarea divină înseamnă mai mult decât ceea ce le este la îndemână să cunoască în interiorul lumii. Cauzele refuzului urmează, așadar, să fie defecte de ordin moral.

Demonul slavei deșarte (κενόδοξος δαίμων) este atribuit cunoașterii raționale din pricina aspectului personal al acesteia; ea se originează în folosirea minții proprii, iar performanțele unei asemenea cunoașteri devin performanțe personale (până la un punct, comerțul lui Faust cu diavolul din opera lui Goethe poate constitui o ilustrare edificatoare). Demonul desfrânării (τῆς πορνείας ... δαίμονος) are mai puțin înțelesul literal consacrat de Evagrie, anume, de constrângere la poftirea altor trupuri

(ibidem, 8). Cu acest sens, Evagrie prezenta cei doi demoni într-o stare de conflict (ibidem, 58); posibilitatea trecerii de la demonul slavei deşarte la demonul desfrânării pare să fie explicată pe baza unor raţiuni psihologice: eşecul încercării de a fi onorat de către ceilalţi sau nemulţumirea de sine apărută simultan cu dorinţa de mărire poate da naştere unei dorinţe de cădere în patimile exact opuse bunului renume de care se bucurase (cf. ibidem, 8 şi, continuând ilustrarea literară, Faust este condus de Mephisto mai întâi în derizoriul unei taverne) găseşte aceşti demoni ca aflându-se în conflict, deoarece oferă desfrânării un sens mai general. Pare să fie exact acel sens din *Capetele despre dragoste*, 1, 83: „«desfrânarea» numeşte păcatul cu fapta (κατ' ἐνέργειαν)".

Astfel, colaborarea dintre cei doi demoni urmează să fie înţeleasă în felul următor: simularea cunoaşterii spirituale (slava deşartă) poate determina pe cineva să se dedice acelor fapte care îi vor aduce aprecierea în faţa altora (demonul desfrânării); cum faptele cele mai apreciate la un ascet sunt cele de renunţare, le va încerca pe acestea, menţinându-şi însă dorinţa slavei deşarte. Maxim obţinea în acest fel corespondenţa cu trimiterea lui Isus de la Pilat la Irod şi înapoi la Pilat. În plus, se obţinea şi confirmarea ideii că, aşa cum gnoza creştină nu este simplu exerciţiu intelectual, ci rezultatul conlucrării dintre moralitate şi cunoaştere, contrariul acesteia, falsa cunoaştere, implică deopotrivă falsa moralitate.

1, 73

Pe baza asocierii din capătul anterior dintre cunoaşterea naturii şi eroarea morală, Maxim avertizează asupra pericolului ca mintea ascetului, chiar fără un angajament categoric pentru ştiinţa lumii sau moralitatea exterioară, să se preocupe de lume şi de patimi. Este respinsă intenţia de exercitare a cunoaşterii asupra unor subiecte, precum materia şi patimile, care nu trebuie decât respinse prin angajamentul ascetismului practic. Totodată, este un avertisment al neputinţei de a ajunge la beneficiile ascezei, virtutea şi gnoza, printr-o scurtare a procesului ascensional, unul care, aşa cum arată capătul următor, începe prin suferirea răului vieţii în trup, nu prin evitarea lui, aşa cum se presupune implicit în considerarea trupului şi a patimilor ca obiecte ale cunoaşterii.

1, 74

Capătul stabileşte etapele necesare de trecut de până la dobândirea cunoaşterii. Maxim accentuează apariţia ei ultimă în procesul de ascensiune ascetică prezentând toate etapele anterioare sub semnul practicii: încercări pe treapta primă a depărtării de patimi, instruire a trupului în vederea atingerii nepătimirii şi grija pe treapta contemplativă. Practica în ultimele două variante este redusă apoi la o singură expresie: „străduinţe trupeşti (ἐκ τῶν σωματικῶν πόνων)", expresie traductibilă literal prin „durerile trupeşti". Cum treptele nepătimirii şi contemplaţiei sunt cele mai sus dintre cele pentru care omul este responsabil, Maxim intenţionează să excludă cu totul din urcuşul ascetic aportul minţii (durerile sunt trupeşti) şi liniştea conferită de cunoaştere (ascetul poartă de grijă, suferă sau se străduieşte). Singura linişte şi mângâiere vine din afara ascetului: „mângâierea divină".

După cum remarcă Hans Urs von Balthasar, „mângâierea" apărea ca un concept fundamental în imaginea ascezei oferită de Evagrie, dar ca şi în cazul predecesorului său, Maxim nu o consideră ca ţintă ultimă a vieţii ascetice. Mângâierea, cum apare evident şi în acest capăt, este numai trăirea subiectivă ce însoţeşte scopul autentic şi ultim al ascezei: deprinderea gnozei (cf. GC, 90). Exprimarea gnozei ca abundenţă a cunoştinţelor este menită, evident, să compenseze menţinerea prealabilă a ascetului în afara cunoaşterii.

1, 75

Maxim revine în acest capăt şi următorul la simbolismul condamnării lui Isus la moarte de către Pilat şi Irod. O altă legătură dintre cele două este aceea că explică în termeni psihologi (cf. Stăniloae, n. 77, ad.loc.) cum falsa cunoaştere (75) şi eroarea morală (76) înseamnă divorţul absolut de Cuvântul Înviat.

Cugetul cărnii (φρονήματος ... σαρκός) apare în *Capetele gnostice* şi sub forma de „cuget pământesc" (vezi 2, 11 şi 54). Mai clar sub această a doua formă, se referă la un mod de a gândi determinat de existenţa noastră în cadrul lumii. Grigore de Nyssa, folosindu-se de prima formă, îl opunea „cugetului spiritual" (πνεύματος, cf. In Cant., Migne 44, 777a). În conformitate cu limbajul folosit de Maxim, distincţia ar separa un mod de a gândi dobândit simultan cu existenţa noastră mundană şi unul obţinut prin consacrarea voită la urmarea Logosului care aduce

Evanghelia eliberării spirituale de lume. Raţiunea (*logosul*) cugetului cărnii este reprezentată de Irod pe baza simbolismului din 1, 71; Irod este regele iudeilor, deci principiul legii scrise, adică, existenţa în trup. Formându-se odată cu existenţa noastră în trup, noi nu avem conştiinţa faptului că acesta este diferit de sufletul nostru. De aici, „neştiinţa" ce ne împinge către lucrurile sensibile; lucrurile lumii ne apar, din cauza cugetului cărnii, ca fiind lucrurile noastre. Drept urmare, părăsim ceea ce este al nostru în mod autentic, Cuvântul (logosul) întrupat pentru noi. Pentru că termenul *logos* avea şi sensul de facultate raţională, chiar facultatea definitorie pentru om, Maxim sugerează că lepădarea de Cuvânt echivalează cu abandonarea raţiunii în favoarea simţurilor (pentru această idee am urmat sugestia din Stăniloae, Filocalia 2,170 şi n. ad. loc; pentru prezenţa definiţiei omului ca fiinţă raţională la Maxim, vezi *Către preacuviosul presbiter Marin, despre cele două voinţe...*, 10).

Abandonul raţiunii se materializează prin folosirea ei în favoarea cunoaşterii prin simţuri, iar aceasta înseamnă subordonarea conştientă („proclamând de la sine însuşi, prin mărturisire") faţă de lume. Omul ajunge să prefere în mod voit cercetarea prin forţe proprie a lumii naturale, spre deosebire de cunoaşterea involuntară a acesteia concrescută odată cu existenţa noastră în trup. Preferinţa este dictată de logosul în condiţie inferioară, anume, de pluralitatea judecăţilor proprii (τῶν ψυχικῶν λογισμῶν).

1, 76

Potrivit menţiunii din comentariul la capătul precedent, Maxim tratează aici eroarea morală. De aceea, actorii condamnării lui Isus, nu mai sunt identificaţi cu raţiunile existenţei mundane, reprezentând acum factorii implicaţi în producerea păcatului. Astfel, Irod este simbolul subordonării faşă de patimi prin fapte; Pilat este urma lăsată de lucrarea patimilor în suflet sub forma deprinderii sau a dispoziţiei de a păcătui; Cezarul este diavolul ca sursă a patimilor (identificare dezvoltată amplu de Evagrie); iar iudeii reprezintă sufletul, dar, se subînţelege (pe baza capetelor 1, 71 şi 75), unul circumscris existenţei în trup.

Mai clar decât în capătul precedent, sufletul se părăseşte pe sine odată cu abandonarea virtuţii. Se supune patimilor şi de-

prinderii lor, iar prin aceasta, puterii diavolului, responsabil pentru naşterea patimilor în om. Este de remarcat, faptul că lumea ca atare nu este „demonizată" de Maxim, câtă vreme Cezar nu este identificat cu diavolul în capătul precedent referitor la cunoaşterea lumii. Lumea este rea doar în măsura în care lucrurile ei provoacă afectarea pătimaşă a sufletului.

1, 77

Maxim exprimă un gând implicit prezent în capetele anterioare. Cugetul cărnii, precum şi conformismul moral al legii scrise, nu subzistă numai în variantele negative ale cunoaşterii dedicate lumii şi a lucrării patimilor, dar şi în cadrul progresului ascetic. Ele pot frâna sufletul de la urcuşul dincolo de lume, făcându-l să se mulţumească cu înţelegerea şi conduita determinate de existenţa în trup.

Din acest motiv, cu referire la viaţa morală, Maxim opune „cugetului cărnii" amintit la 1, 75 (φρονήματος ... σαρκός) deziderátul ascetic al bunului cuget spiritual sau duhovnicesc (traducerea literală a expresiei „bucurie spirituală", εὐφροσύνη πνευματική; opoziţia este foarte probabil să se datoreze distincţiei operate de Grigore de Nyssa, vezi comentariul la 1, 75). Mai concret, ascetului nu îi este suficientă abţinerea de la comiterea răului, fiind nevoie să se consacre lucrării virtuţilor. Aceasta, pentru că scopul ultim al omului nu este o bună conduită în lume, ci străduinţa de a deveni vrednic pentru îndumnezeire. Devine vrednic cel care înaintează către îndumnezeire prin obţinerea, prin virtuţi, a asemănării cu Dumnezeu (cf. 1, 13-14). Altfel exprimat, scopul omului este depăşirea lumii prin strămutarea sa în cea divină („locul nepătimirii", nu numai o viaţă lipsită de patimi).

Insuficienţa stării de nepătimirii pentru atingerea desăvârşirii gnostice este unul din punctele comune dinte Maxim şi Evagrie Ponticul; apropierea dintre cei doi este manifestă atât în acest capăt, cât şi în cel următor (cf. GC, 91).

1, 78

Maxim previne asupra înţelegerii greşite a distincţiei dintre cunoaştere şi moralitate, operată începând cu 1, 71. Ele pot subzista separat numai pentru cel care se încredinţează unei cunoaşteri omeneşti a naturii, nu însă şi pentru gnostic. Diferit,

ascensiunea la gnoză nu se realizează decât prin asumarea prealabilă a virtuții la nivel practic („cu fapta", διά πράξεως). Gnoza este „cunoaştere spirituală" (γνῶσις πνευματική), adică una ce angajează omul în integralitatea lui, nu numai parțial, prin exercitarea facultăților cognitive.

Finalitatea gnostică a practicii morale face posibil să vedem chiar eforturile cu fapta de pe treapta inferioară a luptei cu patimile ca străduințe pentru dobândirea stării gnostice finale. Astfel, Maxim descrie lupta ca fiind dusă „cu înțelepciune" şi nu o stare irațională de mânie față de patimi. Mânia este ea însăşi o patimă ce afecta, după Evagrie, partea impulsivă (θύμος) a sufletului. Maxim prezintă lupta ca fiind dusă „cu râvnă" (προθύμως), adică angajând sufletul dincolo de ceea ce îi este propriu în mod natural, îndreptându-l către lucrarea virtuților şi, finalmente, către „pacea lui Dumnezeu". Ascetul luptă, mai degrabă, cu o „sabie spirituală". Conceptul este folosit de Evagrie (cf. GC, 91) şi este reluat de Maxim în *Cuvânt ascetic,* 14; în aceeaşi scriere, în secțiunea 15, lupta împotriva demonilor capătă, de asemenea, un caracter pozitiv, fiind determinată de iubire şi nu de o ură pătimaşă. Originea imaginii de „sabie spirituală" provine din *Efeseni* 6, 17, text la care se face aluzie în final (deşi Pavel nu vorbeşte despre deosebirea dintre bine şi rău, aceasta este interpretarea pentru care Maxim optează şi în *Epistola către Ioan Cubicularul despre dreptele dogme ale lui Dumnezeu,* vezi PSB, 82, p. 97).

1, 79

Capătul adânceşte ideea că gnoza nu este accesibilă decât la capătul efortului ascetic, „vestirea Evangheliei" ca acțiune pedagogică, fiind atribuită de Maxim numai gnosticului (vezi 1, 30). Argumentarea face din nou apel la paralelismul dintre etapele ascezei şi etapele iconomiei divine. Pentru construcția paralelismului, Maxim se foloseşte de o procedură folosită pe larg în *Mistagogia,* 5, anume, redarea semnificațiilor mistice ale numerelor, socotindu-se că numerele pot indica realități mai ascunse. O altă procedură este apelul la ideea că Isus Christos întrupat este modelul ce se cere imitat de ascetul creştin. Totuşi, imitația nu se întemeiază pe reluarea faptelor lui Isus, ci pe asumarea semnificațiilor lor, aşa cum şi aici, se cere imitată

semnificația cosmică a vârstei de treizeci de ani la care El începe vestirea Evangheliei.

Cuvântul întrupat, înainte de răstignirea pe cruce și de înviere, reprezintă activitatea lui Dumnezeu asupra naturii și a moralei trupului, mai precis, desăvârșirea acestei activități realizată prin asumarea naturii odată cu trupul lui Christos. De aceea, Maxim interpretează vârsta de treizeci de ani ca simbol pentru Cuvântul divin drept „creator și proniator". Suma de treizeci este obținută tocmai pe baza semnificațiilor numerice ale creațiilor și lucrărilor naturale și inteligibile din prima etapă a iconomiei (la realizarea acestui calcul, Maxim este ajutat și de notația alfabetică a cifrelor grecești, litera *iota*, cu care începe numele „Isus", desemnând și cifra „zece").

Asemănarea ascensiunii gnostice cu activitatea Cuvântului creator și proniator este justificată de faptul că ascetul, deși urmărește realitatea Cuvântului răstignit și înviat, se găsește ca ființă în trup la nivelul primei etape a iconomiei divine. Imitarea „în duh" a iconomiei divine se face însă pe baza posibilității transcenderii lumii oferită de Christos răstignit și înviat. De aceea, ascetul nu se folosește pe treptele inferioare ale urcușului de cunoașterea și moralitatea proprii acestei lumi, vizând în schimb imitarea divinității ce o transcende prin activitatea creatoare și proniatoare. Astfel, Maxim atribuie ascetului imitarea aspectelor lumii în care ea nu își arată caracterul pieritor. Drept urmare, „lumea virtuților cu fapta (κατά πρᾶξιν)" se aseamănă cu natura văzută doar prin faptul că realizarea virtuților se desfășoară în spațiul văzut al lumii, însă fundamentul ei îl reprezintă cursul neîntrerupt al timpului, nu timpul măsurat propriu oricărei creaturi văzute. Timpul „ce se regăsește prin contrarii" este tocmai cel al naturii lumii, ca unul ce depășește sfârșiturile și schimbările petrecute în lucrurile aflate în cadrul ei. La fel, „culegerea celor inteligibile" este făcută fără greșeală, adică nu în modul în care ar face-o, după Maxim, cunoașterea rațională dedicată aflării principiilor naturii.

Numai o astfel de imitare a primei etape a iconomiei divine permite urmarea și a celorlalte două. În cazul ascetului, trecerea la următoarele etape se manifestă prin oferirea cunoștințelor gnostice „despre" realitatea Cuvântului înviat, adică „bunurile" pe care le poate vesti și altora.

1, 80

Pasajul biblic al vindecării bolnavului de la scăldătoarea Vitezda este folosit pentru a respinge teza opusă concepției din capătul precedent despre indisociabilitatea dintre virtute şi cunoaştere. Maxim contestă posibilitatea avansării adecvate către virtute şi cunoaştere câtă vreme se evită prima treaptă a demersului ascetic: îndepărtarea plăcerilor trupului. După cum reiese şi din capătul anterior, necesitatea asumării treptei inferioare se datorează faptului că ea înscrie omul pe calea către virtutea şi gnoza autentice. Luptând cu patimile, omul află că existența sa în trup, după care îşi concepe propria persoană, este sursa răului pe care îl are de îndepărtat în mod spiritual; drept urmare, va evita să caute virtutea doar aparentă, înfăptuită pentru a primi aprecierea persoanei sale, ori falsa cunoaştere concepută ca rod al capacităților intelectuale la fel de personale (în capătul anterior, este specificat limpede că Maxim vede demersul ascetic ca pe o „ieşire din sine").

Decizia de a te consacra lucrării virtuții, echivalată cu aruncarea în scăldătoare, este prezentată de Maxim ca una ce poate deriva dintr-o deliberare umană. Expresia „judecată înțeleaptă" (ἔμφρονα λογισμόν) trimite la termenul *phronesis*, căruia Aristotel, urmat de Maxim (vezi *Către ... Marin, despre cele două voințe...*, 9), îi fixa înțelesul de prudență sau grijă pentru felul în care trăieşti la nivel practic. În cazul de față, simpla prudență a omului față de pericolul patimii poate determina hotărârea de a urma virtutea călăuzitoare către gnoză. Drept urmare, Maxim explică indecizia pentru virtute prin „nepăsare", o atitudine echivalentă lipsei de prudență. Consecințele nepăsării se materializează prin manifestarea unei umanități imperfecte, „boala"; este boală, întrucât „cel copleşit de plăcerile trupului" se sustrage de la efectele acțiunii mântuitoare sau vindecătoare ale iconomiei divine. Boala durează treizeci şi opt de ani, pe măsura pierderii etapelor ascensiunii către gnoză, ascensiune definită tocmai prin asumarea personală a iconomiei divine (analogiile numerice caută să echivaleze creația văzută cu virtutea practică, iar creația inteligibilelor cu etapa contemplativă şi cea gnostică, cf. şi Stăniloae, Filocalia 2, n. ad.loc.).

Maxim oferă două soluții de vindecare pentru omul copleşit de plăceri. Mai întâi este soluția efortului ascetic, a cărui desfăşurare constă în asumarea spirituală, liberă şi interioară, a

activităţii divine creatoare şi proniatoare, în vederea apropierii activităţii divine ultime de îndumnezeire. Totodată, această asumare presupune puterea de a înţelege sensul existenţei umane în lumea creată. În schimb, a doua soluţie are un caracter coercitiv şi exterior, fără să solicite „înţelegerea", ci ascultarea poruncii morale a Cuvântului mântuitor, cel care deja a depăşit lumea creată. Se porunceşte ca mintea afectată de imoralitatea existenţei mundane să fie abandonată în favoarea înfăptuirii virtuţii cu trupul. Este de remarcat că Maxim concede ambelor soluţii o aceeaşi finalitate: mântuirea; neputinţa de a urma ascensiunea gnostică este compensată de practica virtuţii, chiar dacă ultima are un aspect descendent prin faptul că implică suspendarea facultăţii superioare a omului, mintea, pentru consacrarea realizării virtuţii prin faptele trupului.

1, 81

Din ideea unei duble vindecări din 1, 80, reieşea că, spre deosebire de înfăptuirea virtuţii prin abandonarea minţii, efortul ascetic este un angajament cognitiv. Această consecinţă contrasta evident cu poziţia lui Maxim de respingere a cunoaşterii raţionale ca temei al gnozei (capătul următor, 1, 82, serveşte, de asemenea acestui scop). Capătul 1, 81 este menit, de aceea, să clarifice modul în care este angajată reflecţia în ascensiunea gnostică. Reflecţia proprie ascensiunii către gnoză este denumită „cugetare" (διάνοια). Maxim este atent la distingerea cugetării de minte (νοῦς), aceasta fiind facultatea propriu-zisă a cunoaşterii (vezi, de exemplu, distincţia din 1, 13-14 şi comentariul la 1, 14). Tradiţia platonico-aristotelică considera mintea ca fiind facultatea prin care obţinem cunoaşterea principiilor; acestea erau cunoştinţele de ordin superior, capabile să determine cunoaşterea tuturor celorlalte lucruri. Folosirea ei în acest fel, prin angajarea raţionalităţii umane, fusese respinsă în capătul anterior. De data aceasta după o tradiţie mai curând aristotelică, cugetarea fusese identificată cu activitatea intelectuală în genere. Concordant, pentru Maxim, cugetarea nu impune forme proprii de cunoaştere sau principii; ea este mai degrabă conştiinţa intelectuală ce însoţeşte experimentarea unor realităţi ce nu devin obiecte ale unei cunoaşteri raţionale.

La fel ca şi mintea, cugetarea suferă influenţa lumii şi devine astfel necurată. Ea este determinată de modul de a fi în

lume, al nostru şi al celorlalte lucruri. Modul de a fi este denumit de Maxim „esenţă" (οὐσία, traductibil şi ca substanţă), dar termenul nu se referă la condiţia generică a unui lucru (la „fiinţa" unui lucru), ci la subzistenţa lui în lume ca lucru supus schimbării şi disoluţiei. Din acest motiv, se solicită desprinderea conştiinţei de lumea în devenire, printr-un efort practic şi contemplativ ce ne face să vedem lumea ca parte a lucrării eterne a lui Dumnezeu (de exemplu, după modelul schiţat în 1, 79). Drept consecinţă, virtutea ascetului gnostic nu mai împrumută caracteristicile lumii prezente; nu este ameninţată de schimbare şi nu depinde de faptele trupului, devenind deprindere imutabilă a sufletului. Pentru că suntem în esenţă fiinţe în devenire, prezenţa însuşirii divine a imutabilităţii este explicată de Maxim prin faptul că este dobândită ca har divin, iar în ordinea conştiinţei umane prin aceea că, în locul ataşamentului faţă de lume, trăim iubirea faţă de Dumnezeu (în capătul 1,1 dintre cele *Despre Dragoste,* Maxim definea iubirea tocmai ca dispoziţie prin care punem gnoza divină înaintea ataşamentului faţă de orice altă fiinţare; din aceeaşi scriere, vezi, de exemplu, şi capetele 1, 4 şi 6). Totodată, având un atribut divin, avem şi certitudinea „făgăduinţei divine", adică, îndumnezeirea omului realizabilă la sfârşitul timpurilor.

Funcţia esenţială a iubirii în apropierea îndumnezeirii încă din viaţa prezentă, îl determină pe Maxim să specifice deosebirea fundamentală dintre cugetare şi mintea ca facultate raţională. Rodul cugetării nu este o cunoaştere de ordin intelectual, ci naşterea unei dispoziţii a sufletului, iubirea faţă de Dumnezeu. Mintea gnosticului nu îşi desfăşoară lucrarea proprie; ea doar adoptă iubirea divină şi primeşte lucrarea lui Dumnezeu sub forma iluminărilor gnostice. Mai aproape de termenii folosiţi în acest capăt, gnosticul abandonează lucrarea minţii şi, odată cu ea, rădăcinile sale - existenţa în lumea devenirii; lasă, în schimb, ca mintea să-i fie lucrată de Dumnezeu, obţinând în acest fel strămutarea ei la existenţa divină, trăită plenar la sfârşitul veacurilor (când omul se poate număra printre „cei vrednici"). Pentru că Maxim stabileşte o legătură directă între lucrurile lumii şi gândirea lor (lucru accentuat şi în capătul următor), se dovedeşte că numai prin suspendarea activităţii minţii obţinem transcenderea lumii devenirii („eliberarea de orice schimbare").

1, 82

Pentru că schimbarea apăruse la finalul capătului precedent drept inconturnabilă câtă vreme ne menţinem la nivelul gândirii, Maxim încearcă acum să arate cum gândirea umană este definită în ea însăşi de schimbare. Mai precis, capătul se opreşte asupra uneia din condiţiile schimbării, pluralitatea; nu am putea gândi un lucru ca fiind în schimbare, dacă nu ar exista: un factor al schimbării, o condiţie la care ajunge prin schimbare, momente diferite de timp, etc.

Obiectul analizei lui Maxim este „gândul" (νόησις). Gândul este activitatea proprie minţii (νοῦς). Fără gânduri, mintea nu subzistă decât potenţial (κατά δύναμιν; această idee de origine aristotelică (cf. *De An.* 429a), numai presupusă în acest capăt, apare într-un alt context şi la Plotin, *Eneade,* VI, 2, 21, de care Maxim se apropie prin echivalenţa dintre gând şi pluralitate). În finalul capătului precedent, folosindu-se de plurivalenţa termenului grecesc *dynamis* (potenţă şi putere), Maxim sugerase că gnosticul îşi aduce mintea la o stare potenţială în Dumnezeu („mintea şi-a înrădăcinat puterea"), urmând să fie actualizată de iluminările divine.

Prima marcă a pluralităţii gândului e situarea lui ca mijloc între termenii după care judecăm orice act de cunoaştere, gânditorul şi gânditul (traducerea literală pentru τό νοούμενον, obiectul gândit). În mare, distincţia echivalează cu cea modernă dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii. Spre deosebire de sensul comun al distincţiei moderne, Maxim nu vede termenii în separaţie, aşa cum se întâmplă, de exemplu, în filozofia lui Descartes; obiectele gândite nu sunt lucruri ce stau în afara subiectului, fapt pentru care cel din urmă se va strădui să folosească mijloacele cele mai potrivite pentru a şi le apropia. Pentru Maxim, lucrurile gândite, tocmai pentru că sunt gândite, sunt deja în relaţie cu subiectul gânditor. Această viziune epistemologică poate fi apropiată de teoria kantiană asupra cunoaşterii: nu cunoaştem lucrurile în sine, obiectele cunoaşterii fiind, în general vorbind, numai rezultatul folosirii unor concepte ale intelectului destinate realizării experienţei. Însă interesul lui Maxim nu este să conteste imposibilitatea cunoaşterii lucrurilor în sine, ci doar faptul că obiectelor gândirii, întrucât se găsesc în relaţie cu subiectul în ipostaza exercitării gândirii, nu li se poate pretinde transcendenţa unor lucruri ce se găsesc

cu adevărat în afara omului, aşa cum este îndreptăţit să se pretindă pentru Dumnezeu.

Al doilea pas al afirmării pluralităţii gândului constă în revelarea lipsei simplităţii inerente celor doi termeni: gânditorul şi obiectul gândit. Pentru a înţelege această contestare a simplităţii, realizată prin utilizarea noţiunii de substrat, trebuie să facem apel la filozofia aristotelică. Substratul (ὑποκείμενόν) apărea la Aristotel într-o dublă accepţie: fizică şi logică. În prima accepţie, (atestată în *Fizica* 190a-b), substratul era reprezentat de partea unui lucru rezistentă la schimbare şi considerată de Aristotel a fi substanţa (*ousia*) acestui lucru; substanţa nu este de natură inteligibilă, ea însăşi având un substrat din care a devenit, precum sămânţa în cazul plantelor şi animalelor (190b4). Una din concluziile lui Aristotel era faptul că orice lucru din lumea devenirii este complex. În accepţie logică, Aristotel echivala substratul cu subiectul logic al unei judecăţi predicative: „substratul (subiectul) este cel despre care se predică alte lucruri, în timp ce el însuşi nu este predicat despre nimic altceva" (*Metafizica* 1029a, cf. şi *Categorii*, 1a-b). Aplicată metafizic, accepţia logică stabilea că orice substanţă (*ousia*) fie figurează ca subiect, fie subzistă într-un subiect; se adăuga suplimentar, contra lui Platon, că substanţa subiect propriu-zisă sau primă este lucrul individual, singurul cu subzistenţă reală, în timp ce substanţele predicate despre el (substanţele secunde) nu au o existenţă reală, dacă sunt gândite separat de încorporarea lor într-o substanţă primă.

Maxim se foloseşte de ambele accepţii aristotelice ale substratului, predominantă este însă accepţia fizică. Astfel, gânditorul este considerat un substrat, se subînţelege, omul sau un om anumit, care deţine facultatea sau potenţa de a gândi. Prin contrast cu 1, 81, suntem îndreptăţiţi să considerăm că Maxim are în vedere aici sinele determinat de lume. Tot într-un sens fizic, obiectul gândirii, într-o primă variantă, poate fi unul din aceste substraturi cu subzistenţă reală, aşa cum este şi omul însuşi („obiectul gândit este fie un substrat oarecare ca atare"). Altminteri, într-un sens mai apropiat de cel logic, obiectul gândirii este „într-un substrat". În acest punct, Maxim nu putea menţine adversitatea lui Aristotel faţă de platonism, întrucât el admite fiinţarea reală cel puţin a unor inteligibile, cele create de Dumnezeu. Din acest motiv, în locul subzistenţei într-un substrat,

propune „faptul de a fi gândit împreună cu" (συνεπινοουμένην), adică o dependență cognitivă a inteligibilelor cu care are de-a face gândirea umană. Dintre aceste inteligibile, unele depind de recunoaşterea faptului că omul are posibilitatea de a le gândi, caz în care substratul ultim este omul însuşi (de exemplu, conceptul de „principiu"; nu este subzistent printre fiinţările supuse devenirii, dar este o noţiune pe care omul o poate gândi); celelalte inteligibile mai înainte de a fi cunoscute sunt cuprinse deja în substanţe sub formă potenţială (de exemplu, conceptul de „triunghi"; când gândirea ajunge la conceperea acestuia, o face presupunând că există de mai înainte substanţe, să spunem, un bloc de piatră, ce conţin forma triunghiulară în mod potenţial şi o conţine şi actual, când sculptorul trece de la triunghiul gândit la cel cioplit).

Concluzia lui Maxim despre lipsa simplităţii oricărei fiinţări (*ta onta*) adaugă o nouă exprimare a relaţiei în care se găsesc prinse la nivelul gândirii, anume neputinţa lor de a fi simple „în sine". Adăugirea are la bază presupoziţia că lucrurile existente, fiind supuse schimbării, comportă inerent o multitudine de aspecte, iar gândirea, singura care poate accede la fiinţări sustrase schimbării (de genul conceptelor raţionale) se sprijină în ultimă instanţă pe entităţi supuse devenirii, fie că este vorba de omul ce le gândeşte, fie de celelalte fiinţări subzistente. Opus lucrurilor gândite este Dumnezeu ca „monadă indivizibilă", calificare a divinului prezentă la Dionisie Areopagitul (*Despre numele divine*, 1, 4). În spiritul concepţiei areopagitice, Maxim se apleacă şi asupra „numelor divine", respectiv, asupra modului în care, deşi impropriu, îi putem atribui lui Dumnezeu predicatele de „substanţă" şi „gândire". Inaplicabilitatea conceptelor relaţionale cu ajutorul cărora determinăm substanţele şi gândurile din lumea devenirii: „a fi într-un substrat" şi „a fi gândit împreună cu", îl determină pe Maxim să afirme că în Dumnezeu nu poate exista diviziunea dintre gândire şi fiinţă. Dumnezeu este „el însuşi" şi „cu totul", gândire sau fiinţă, adică într-un fel cu totul altul decât sunt lucrurile pe care le concepem ca substanţe sau gânduri şi, de aceea, având pentru omul determinat de lume aceeaşi transcendenţă ca şi predicaţiile apofatice „cu totul dincolo de substanţă şi dincolo de gândire" sau „monadă indivizibilă, fără părţi şi simplă".

Scopul lui Maxim nu este simpla evidențiere a transcendenței lui Dumnezeu, ci acela de a arăta că omul poate fi, totuşi, înălțat la ea. Pentru aceasta, omului i se cere renunțarea la dualitatea gândirii, adică, în cuvintele din 1, 81, trebuie să renunțe la sine ca gânditor şi la lucrurile accesibile ca obiecte ale gândirii. Maxim consideră că obiectul renunțării este „posibilitatea de a gândi", dar, în ciuda expresiei, nu solicită excizia unei facultăți naturale a omului. O asemenea „excizie" este adecvată numai pentru cel supus plăcerilor (vezi 1, 80), nu şi pentru gnostic. Este exprimată mai degrabă necesitatea de schimbare a întregii dispoziții a omului orientată către lume. Treptele ascensiunii ascetice operează progresiv o asemenea schimbare până la crearea acelei stări (vezi 1, 84) în care şi ceea ce este cel mai propriu omului, mintea, încetează să mai opereze mundan, adică prin impunerea formelor sale de judecată asupra lucrurilor de cunoscut (în altă exprimare, prin considerarea realității ca actualizare a posibilității omului de a o gândi). Părăsind gândirea umană întotdeauna duală, gnosticul devine monadă, însă numai „întrucâtva", deoarece substanța sa de ființare circumscrisă lumii îl ține încă departe de îndumnezeirea de la sfârşitul veacurilor.

1, 83

Capătul dezvoltă contrastul dintre Dumnezeu ca unitate sau monadă şi multiplicitatea proprie lumii. Diferit față de capătul precedent, concentrat asupra delimitării gnozei de cunoaşterea rațională, Maxim caută să ofere indicii despre modul în care se petrece apropierea gnosticului de condiția monadică a divinității. Urmărind acest scop, capătul nu se mai referă la opoziția dintre Dumnezeu şi lume sub aspectul transcendenței absolute a divinității. Transcendența absolută este subliniată de contrastul dintre multiplicitatea lumii şi Dumnezeu „unul şi singurul"; în termenii filozofici folosiți mai întâi de Platon în dialogul *Parmenide* şi reluați apoi filozofic şi teologic de neoplatonicieni, expresia este echivalentă cu ipoteza „unului unu", adică a unului ce nu primeşte nici o altă determinație în afară de propria lui afirmare (cf. *Parm.* 137c-142b). Dumnezeu ca Unul nu poate primi nici predicatele identității cu sine, al simplității şi al asemănării. Din acest motiv, Maxim mută discuția de la Dumnezeu însuşi la ceea ce este „în Dumnezeu". Este vorba de aceeaşi trecere atestată în capătul 1,1, unde, ulterior

afirmării lui Dumnezeu ca Unul, se specifică faptul că el deține „întreaga putere de a fi". Atributele menționate sunt în posesiunea lui Dumnezeu şi nu predicate prin care acesta este descris.

Consecința acestei mutații este faptul că apropierea gnosticului de Dumnezeu este descrisă de Maxim ca o continuare a eforturilor ascetice şi nu ca o sciziune în modul său de a fi, după modelul celei existente între Dumnezeu în sine şi om. Semnul continuității este îndepărtarea progresivă prin asceză de atributele contradictorii celor divine: alteritatea, diferența şi neasemănarea specifice multiplului substanțelor şi gândurilor.

Interpretarea analogică a comunicării lui Moise cu Dumnezeu în „cortul adunării" şi a intrării Marelui Preot în Sfânta Sfintelor este preluată de Maxim (aproape sub forma citării, cf. GC, 96-7) de la Philon din Alexandria (din tratatul exegetic al acestuia denumit *Despre uriaşi,* 52-53). Apropierea de Philon este motivată de von Balthasar prin faptul că Maxim doreşte să evite două exprimări diferite despre contemplația mistică: una aparține lui Dionisie Areopagitul, potrivit căruia ar fi nevoie de o abandonare totală a gândirii; a doua apare la Evagrie, înclinat să localizeze întâlnirea cu Dumnezeu într-un loc inerent minții (după cum arată von Balthasar, capătul 1, 83 se foloseşte în aceeaşi măsură de expresii utilizate de cei doi înaintaşi). La Philon se găseşte o cale de mijloc: întâlnirea cu Dumnezeu se realizează prin menținerea cugetării, dar una dezgolită de modul ei de exercitare în lume sub forma opiniei (*doxa,* cf. ibidem, 53.5). Ideea platoniciană a preexistenței sufletului, subzistentă la Philon, dar şi la Origen (de la care Maxim împrumută expresia „cortul cugetării (*dianoia*)", cf. GC, ibidem), favoriza conceperea contemplației mistice ca una ce se ataşează în mod firesc naturii umane autentice înrudite cu divinul - sufletul „fără glas". Departe de această idee platoniciană (vezi 1, 11 şi comentariul), Maxim adaugă interpretării lui Philon remarcile necesare pentru a face din ataşarea naturală a contemplației mistice o legătură cu divinul pregătită de angajarea primordială a ascetului pe calea mortificării lumii din gândirea şi faptele lui. Astfel, în locul simplei constatări a lui Philon că limbajul menține dualitatea dintre suflet şi Dumnezeu, Maxim face în plus referință la dualitatea oricărui gând uman (cf. 1, 82), condiție împotriva căruia ascetul se îndreaptă încă din primul stadiu al ascensiunii gnostice. Apoi, în locul interpretării philoniene a trecerii la Sfintele Sfin-

telor ca depăşire a domeniului cunoaşterii de ordin inferior (opinie şi reprezentări, cf. Philon, *Legum allegoriarum,* 2.56.), capătul 1, 83 vizează depăşirea prin virtute şi cugetare a obiectelor cu care ascetul are de-a face în primele două stadii ale vieţii ascetice. Cerinţa abandonării naturii sensibilelor şi inteligibilelor este o aluzie la stadiul începătorului, iar purificarea „faţă de tot ceea ce-i este propriu potrivit devenirii" vizează înlăturarea efectelor lumii asupra sufletului din stadiul contemplativ.

O altă deosebire faţă de Philon este descrierea întâlnirii mistice ca primire a „reprezentărilor dimprejurul lui Dumnezeu" (περί Θεοῦ φαντασίαις; pentru prepoziţia περί am menţinut traducerea „dimprejurul" şi nu cea obişnuită, „despre", din două motive: Maxim însuşi se foloseşte în mod explicit de localizare spaţială presupusă de prepoziţie, de pildă, în 1, 41; descrierea pe care o oferă întâlnirii mistice în alte capete, precum, 1, 84-85, 2, 16, se referă la o pluralitate a iluminărilor divine, nu la o serie de cunoştinţe obiectuale „despre" Dumnezeu Unul). Philon respingea noţiunea de reprezentare (cf. Philon, ibidem şi *Migr. Abr.* 183, după GC, 97) ca urmare a semnificaţiei acesteia de imagine senzorială, cauzată de contactul dintre un obiect sensibil şi facultatea simţirii, semnificaţie consacrată de filozofia greacă platonico-aristotelică şi folosită de Maxim însuşi (cf. *Mystagogia,* Cuvânt înainte; *Despre dragoste,* 2, 56 şi 85). Von Balthasar califică folosirea expresiei în acest capăt drept „îndrăzneaţă şi surprinzătoare", justificată numai de permisiunea lui Dionisie pentru utilizarea termenilor epistemici în discursul catafatic despre Dumnezeu (*Despre numele divine,* 7,3). Consider însă că expresia este justificabilă şi prin apel la concepţia lui Maxim despre iluminarea mistică. Tocmai pentru că este iluminare a cugetării goale în privinţa unor taine divine, procesul dobândirii cunoştinţelor gnostice putea fi descris cel mai adecvat după modelul mecanismului de producere a reprezentărilor. În variantă aristotelică, mecanismul presupunea existenţa unor obiecte exterioare simţirii, a căror mişcare este imprimată asupra acesteia, dând naştere unor reprezentări persistente şi după încheierea actului senzorial; în plus, folosirea acestor reprezentări în coordonarea acţiunilor ar fi o caracteristică a vieţuitoarelor lipsite de minte (*nous*) sau a oamenilor a căror minte nu este funcţională (cf. *De Anima,* 429a). Dat fiind că Maxim folosise deja filosofia aristotelică împotriva ei înseşi pentru respingerea gân-

dirii (1, 82, care poate fi apropiat, de asemenea, de considerațiile lui Aristotel din *De Anima,* 429a-430a), este posibil ca raportarea termenului „reprezentare" la considerațiile aceluiaşi filosof să fie una voluntară, mai ales că reprezentările divine au, în mod asemănător, proprietatea persistenței (1, 86) şi survin numai în cazul celui ce renunță la activitatea minții. De altfel, chiar în capătul inaugural al acestui tratat, Maxim lasă loc pentru conceperea cunoaşterii divinului sub forma reprezentării; el nu respinge reprezentările ca atare, ci doar „reprezentarea naturală" (ἐκ φυσικῆς ἐμφάσεως). Reprezentarea era, în plus, un termen util pentru descrierea experienței mistice, datorită presupusei înrudiri a termenului grec cu cel de lumină (φῶς; presupunerea apare la Aristotel în locul citat anterior şi este o etimologie la care fac apel şi filozofii stoici, cf. Mansfeld, 2005, 400). Astfel, vorbind despre reprezentările dimprejurul lui Dumnezeu, Maxim subînțelege că gnosticului îi sunt accesibile cunoştințe mistice pozitive, acestea fiind efecte ale iluminării divine (φῶς; folosirea simbolisticii luminii este abundentă în acest tratat; cf., de exemplu, 1, 16, 31 şi 2, 33, 69-70). Accentuarea aspectului pozitiv al experienței mistice contravine insistenței asupra aspectului ei negativ, întâlnită la Philon sub imaginea întunericului din „cortul adunării", unde Moise comunica cu Dumnezeu (*Despre uriaşi,* 54), preluată apoi de Grigore de Nyssa în *Despre viața lui Moise* pentru a formula propoziția paradoxală: „în aceasta constă adevărata vedere a celui căutat: că a-l vedea este acelaşi lucru cu a nu-l vedea" (2.163).

În concluzie, revelația mistică are pentru Maxim în primul rând un aspect pozitiv, asigurând gnosticului inițierea în starea de îndumnezeire de la sfârşitul veacurilor. O imagine mai clară a acestei concepții apare în capătul 2, 6 din cele *despre dragoste*: „în avântul rugăciunii înseşi, mintea este răpită de lumina infinită a lui Dumnezeu; ea nu se mai simte deloc nici pe sine, nici pe o altă ființare, cu excepția Celui care lucrează în ea prin iubire o asemenea iluminare. Iar atunci, fiind mişcată către rațiunile dimprejurul lui Dumnezeu, primeşte reprezentările (ἐμφάσεις) curate şi limpezi despre El".

1, 84

Capătul continuă prezentarea întâlnirii mistice cu Dumnezeu. Avem de-a face, din nou, cu o transcriere aproape integrală

a interpretării alegorice oferite de Philon din Alexandria în *Despre uriaşi*, 54 (cf. GC, 97-98). Adăugirile (la rândul lor inspirate din Dionisie, Grigore de Nyssa, Origen şi Evagrie, cf. ibidem) sunt menite să apropie respectiva interpretare de viziunea lui Maxim despre gnoză şi efortul ascetic premergător ei.

Astfel, spre deosebire de Philon, care vedea fixarea cortului în afara taberei numai ca desprindere a voinţei de domeniul lumii văzute, Maxim o interpretează ca dispunere totală a sufletului în afara lumii, adică, atât prin moralitate (voinţă), cât şi prin cugetare (*dianoia*). Ca indicaţie că nu este vorba de cugetare în sensul de cunoaştere raţională, Maxim adaugă interpretării lui Philon o expresie inspirată din Evagrie: „locul fără formă şi fără materie al cunoaşterii" (τόν ἀειδῆ καί ἄϋλον τῆς γνώσεως τόπον). Evident, fără sens spaţial, Evagrie socotea că acesta este locul lui Dumnezeu (cf. GC, 98), sau, mai precis, că gnosticul poate deveni loc pentru El abia prin atingerea acestui tip de cunoaştere (*Despre rugăciune*, 69, cf. şi Bunge, 1997, 145). Deşi Maxim utilizează semnificativitatea „locului" pentru exprimarea capătului ascensiunii gnostice (vezi 1, 68 şi 2, 32; pentru o viziune elaborată asupra „locului", cf. 2, 78), interesul lui în acest capăt este, aşa cum am amintit anterior, să justifice menţinerea integralităţii omului la nivelul iluminării mistice. Astfel, lipsa formei apare ca un corespondent al cugetării purificate, iar lipsa materiei ca unul al virtuţii practice, astfel încât cele două apar angajate în cunoaşterea mistică. Metafora locului are funcţia de a evita ideea că voinţa şi cugetarea sunt cauze ale unei asemenea cunoaşteri, întrucât mutarea lor în locul gnozei presupune faptul că ele suferă acţiunea divină iluminatoare.

1, 85

În logica interpretării analogice a comunicării lui Moise cu Dumnezeu, capătul ar trebui să prezinte cum se produce gnoza, după ce mai înainte se arătase cum se ajunge la ea. Din nou, Maxim urmează interpretarea lui Philon, de data asta din scrierea *Despre Viaţa lui Moise* (1, 158-9). Rămân însă ca şi mai înainte ajustările pe care le face în direcţia indicării caracterului pozitiv şi integral uman al iluminării mistice.

Prima ajustare a interpretării lui Philon constă în substituirea semnificaţiei întunericului. Din expresia lui Philon, „întunericul este substanţa (*ousia*) lipsită de formă, fără materie şi fără

trup", Maxim înlocuieşte termenul „substanţă" cu cel de „stare" (κατάστασις). Diferenţa este semnificativă, deoarece se mută caracterul negativ al întâlnirii mistice la nivelul subiectului uman, permiţând ca gnoza cuprinsă în această stare să fie considerată numai sub aspect pozitiv. Totodată, această substituţie conferă un sens personal întâlnirii mistice; omul nu accede la o realitate superioară (*ousia*) exterioară sieşi, ci la o stare interioară, iar cunoştinţele gnostice urmează să fie privite ca unele pe care Dumnezeu i le încredinţează acestuia ca persoană, din „iubire de oameni".

Desemnarea gnozei drept „cunoaştere paradigmatică a fiinţărilor" se originează, de asemenea, în expunerea lui Philon. Paradigmatică nu era însă cunoaşterea, ci substanţa (*ousia*). În spatele concepţiei lui Philon stătea imaginea de inspiraţie platoniciană a fiinţei (*ousia*) constituită din Ideile lucrurilor, care, la rândul lor, servesc drept model (*paradeigma*) pentru lucrurile aflate în devenire. Similitudinea cunoaşterii fiinţei cu o ascensiune de tip mistic era oferită de mitul peşterii din dialogul platonic *Republica*. Filozoful urma un traseu ascendent de la umbrele din peşteră la lumina soarelui, adică de la lumea sensibilă la Forma Binelui, pentru ca apoi să se întoarcă pentru a-i educa pe oamenii aflaţi încă în întuneric. Din această descriere, precum şi din necesitatea prescrisă de Platon ca filozoful să se raporteze la Idei, Philon deriva posibilitatea ca omul dedicat contemplaţiei mistice să se constituie el însuşi pe baza cunoştinţelor divine dobândite, devenind astfel model (*paradeigma*) de virtute pentru neiniţiaţi, aşa cum va fi fost Moise (cf. *Despre viaţa...*, 158).

Maxim preia ideea philoniană a misticului devenit model de virtute, dar noţiunea de „cunoaştere paradigmatică a fiinţărilor" este probabil să fi fost influenţată de Dionisie Areopagitul (cf. GC, 99 cu trimitere la *Num. Div.*, 5, 8). Dionisie amintea despre o preexistenţă unitară a modelelor (*paradeigmata*) tuturor fiinţărilor în Dumnezeu, echivalabile cu voirile (θελήματα) divine frumoase şi bune. Aplicate la cuvintele din 1, 85, precizările lui Dionisie ne pot preveni să nu echivalăm modelele fiinţărilor cu nişte principii ultime ale lucrurilor destinate spre a fi cunoscute. Ele nu sunt principii ale fiinţărilor, ci principii divine *pentru* fiinţări. Impactul lor asupra gnosticului nu este unul cognitiv, ci modelator, câtă vreme, prin modelele fiinţărilor, află prezenţa lui Dumnezeu unic în el însuşi (în propria „stare") voind reali-

zarea binelui şi frumosului. Pe baza capătului 1, 56 (vezi şi comentariul), putem aprecia că modelele fiinţărilor indică felurile în care acestea pot fi bune în eternitate (potrivit „zilei a opta"). Iar pentru că omul este singura fiinţare ce poate dobândi binele, modelele vor exprima felurile în care omul poate fiinţa bine în eternitate şi, implicit, raţiunile tuturor celorlalte fiinţări, toate menite să aducă omul la o asemenea condiţie. Drept urmare, Maxim le identifică cu „virtuţile divine".

1, 86

Maxim stabileşte fără echivoc sensul moral al contemplaţiei mistice, implicat în capătul anterior. Realizează acest lucru prin reducerea termenilor proprii cunoaşterii raţionale la semnificaţii morale: filosofia ca disciplină a cunoaşterii apare acum ca un efort moral, în acord cu o folosire generalizată a cuvântului grec pentru desemnarea ascezei creştine; „ştiinţa (ἐπιστήμη) în ea însăşi" nu mai este un *summum bonum* al raţionalităţii umane, prin care aceasta, după modelul filozofiei greceşti, descoperă principiile ultime ale lucrurilor, ci este descoperire a fermităţii voinţei, se subînţelege, prin cunoaşterea mistică a lui Dumnezeu - un *summum bonum* al urmării efortului ascetic; în sfârşit, în locul principiilor multiple pe baza cărora filozoful caută să deducă felurile de a fi ale tuturor lucrurilor, gnosticul îl află pe Dumnezeu ca principiu sau raţiune unică a virtuţii.

1, 87

Maxim rectifică o altă posibilă neînţelegere a gnozei, ce ar fi putut fi determinată de folosirea în capătul anterior a verbului „a descoperi". Voinţa statornică de a acţiona de „bună voie" potrivit „raţiunii virtuţii", deşi este un câştig al contemplaţiei mistice, nu este o noutate. Dimpotrivă, pentru că gnoza înseamnă participare în duh la realitatea învierii lui Christos (în trup se va realiza numai la sfârşitul veacurilor), originea ei este îndepărtată, omul fiind înscris potenţial spre obţinerea ei de la începutul vieţii creştine: „botezul în Christos prin Duhul". De asemenea, caracterul voluntar şi statornic al voinţei, obţinut prin contemplaţia mistică, îi este deja familiar ascetului prin lucrarea la fel de statornică a virtuţilor şi prin caracterul voluntar al mortificării lumii prezentă în el însuşi. Continuitatea şi diferenţa dintre asceză şi condiţia gnostică sunt determinate de

sensul cristologic al existenței umane: prin botez și prin urmărirea virtuții se retrăiește opera lui Christos de asumare și jertfire a trupului în vederea învierii acestuia („prima incoruptibilitate"), prin contemplația mistică se participă la starea de îndumnezeire eternă pregătită de Christos oamenilor la sfârșitul veacurilor, în măsura în care aceștia depășesc lumea prin spiritul lor („în duh"). Primul act al iconomiei cristologice ("ziua a șaptea") îl condiționează pe cel de-al doilea („ziua a opta"), dar fac parte împreună din aceeași lucrare salvifică. Dată fiind, această unitate a iconomiei, ascetul trăitor al virtuții are același acces la mântuire prin desăvârșire lui în ziua a șaptea, precum are gnosticul prin participare la ziua a opta. Singura diferență evidențiată în acest capăt rămâne faptul că gnosticul, împărtășindu-se din condiția învierii, deține „bunurile" (sau „virtuțile divine" din 1, 85) potrivit eternității din ziua a opta și, de aceea, nu le poate pierde, cum o poate face practicianul virtuții, participant încă la lume sub forma negării ei.

1, 88

După observația lui von Balthasar, capătul este din nou o reluare aproape fidelă a unui text al lui Philon din Alexandria (din scrierea *Quis rerum divinarum heres?*, 112, cf. GC, 95). Introducerea textului în acest loc pare să aibă mai multe cauze. O primă cauză, ar putea fi întregirea imaginii unitare a iconomiei divine; dacă în capătul precedent fuseseră invocate ultimele două stadii, zilele a șaptea și a opta, apreciindu-se că gnoza este un dat potențial odată cu înscrierea omului în viața creștină, acum, indicându-se că scopul imaginii cortului mozaic este trimiterea „virtuții divine", iar această virtute este atinsă numai în urma contemplației gnostice, gnosticul se poate revendica încă de la „ziua a șasea" - de la începutul iconomiei divine.

O a doua cauză ar putea fi nevoia de arăta că aspectul imitativ al contemplației gnostice este de fapt un mod prin care se manifestă activitatea divină însăși; gnosticului îi este îngăduit să devină tip (τύπος) al frumuseții virtuților divine (în acord cu 1, 85; este de menționat că, într-un text paralel din *Ambigua* 1117BC, Maxim folosește expresia τύπος pentru desemnarea condiției obținute în urma iluminării, cf. GC, 99), întocmai cum activitatea sa revelatoare din Scriptură se realizează prin oferirea unor tipuri. Interesul lui Maxim pentru accentuarea semni-

ficației noțiunii de „tip" este dovedită și de faptul că aceasta este adăugată textului lui Philon (așa cum făcuse și Grigore de Nyssa, cf. *Viața lui Moise*, 44; cf GC, 96).

În sfârșit, o a treia cauză a introducerii textului philonian ar putea fi necesitatea de a da o explicație pentru faptul că întâlnirea mistică a fost până acum descrisă prin utilizarea analogică a unei imagini din Vechiul Testament, anterioară realității cristologice a gnozei. Textul lămurește că tipurile scripturistice exprimă de fapt harul lui Dumnezeu atemporal (vezi 1, 89), fără să fie constructe umane. Semnificația revelatoare a Scripturii va constitui, de altfel, tema următoarelor capete (1, 89 - 1, 100).

1, 89

Maxim continuă justificarea apariției în Vechiul Testament a tipurilor pentru experiențele gnostice originate în realitatea învierii făcută posibilă de Noul Testament (vezi finalul comentariului la 1, 88).

Expresia „harul Noului Testament" trimite la ideea ultimelor două etape ale iconomiei divine. Ca har, acestea oferă omului puterea depășirii lumii naturale și a moralei trupului, respectiv, puterea îndumnezeirii prin asumarea voluntară și spirituală (în duh) a activității divine cristologice. Activitatea creatoare a lui Dumnezeu și instituirea moralei trupului sunt consemnate de Vechiul Testament și, la rândul lor, reprezintă harul divin acordat oamenilor pentru posibilitatea ultimă a îndumnezeirii. Pentru că anterior întrupării lui Christos, existența umană era determinată de natură și trup, oamenii nu puteau accede la cauza ultimă a harului din Vechiul Testament, mulțumindu-se cu efectele ei benefice pentru viața în interiorul lumii create, totuna cu „litera" Legii. Abia prin instituirea de către Christos a necesității de a trăi o morală spirituală, omul poate descoperi cauza ultimă a harului din Vechiul Testament și poate lăsa deoparte „litera".

Interpretarea Scripturii pentru aflarea semnificațiilor ascunse ale prezentului cristologic al omului apare ca o activitate ce dublează cunoașterea mistică, la rândul ei o cunoaștere a modelelor (*paradeigmata*) sau a cauzelor originare ale ființărilor și, în același timp, o înscriere a gnosticului în realitatea cristologică a îndumnezeirii. Această relație dintre exegeza biblică și iluminarea mistică apărea, de altminteri, și la Evagrie Ponticul,

care le considera pe amândouă ca părți ale ultimului stadiu al ascensiunii ascetice, cel teologic (cf. Bunge, 1997, 142-143).

1, 90

Maxim urmărește să arate că harul divin sub aspectul aducerii omului la realizarea binelui, deși poate fi descoperit ca subzistând mai întâi în mod tainic în Lege, nu urmează succesiunea cronologică a etapelor iconomiei. Astfel, Evanghelia câștigă întâietatea ca moment intermediar al iconomiei în care omului i se dă harul de a depăși lumea din el și din afara sa prin realizarea spirituală a binelui. Față de Evanghelie, moralitatea Legii ca disciplinare a trupului este umbră, adică nu poate fi realizată decât în vederea moralității spirituale cerute de Christos. Moralitatea evanghelică este, prin realizarea virtuților, chip (εἰκών) al bunurilor viitoare, dar această caracterizare nu o situează, în ordine umană, pe o treaptă inferioară față de binele etern destinat omului (nu este „umbră"), deoarece accesul la această ultimă condiție depinde tocmai de realizarea actuală a virtuților. În ordine divină însă, virtuțile prezente sunt numai imitații ale celor eterne, deoarece omul caută realizarea binelui spiritual într-o condiție inferioară a existenței, încă în lume. Numai ajungând la îndumnezeire, depășește condiția inferioară a imitației, deoarece atunci va dobândi aceeași natură cu aceea a binelui divin.

1, 91

Comparația Scripturii cu un „om spiritual" este o consecință firească a descrierii acesteia ca expresie a iconomiei divine (vezi 1, 89-90). Întreaga iconomie este pentru om și simultan realizabilă în fiecare om la nivel spiritual (vezi 1, 79).

Asimilarea Scripturii cu un om se sprijină pe următoarele similitudini: expresia „cuvântul Scripturii" are în alcătuire termenul grec τό ῥητόν, consacrat pentru cuvântul rostit și, de aceea, are o aceeași natură materială precum trupul; cuvântul „înțeles" (*nous*) este același care desemnează „mintea" umană – o facultate spirituală sau una rezidentă în sufletul omului. Grija lui Maxim pentru a nu echivala înțelesul Scripturii cu mintea umană este determinată de nevoia de a clarifica faptul că pătrunderea la înțelesul spiritual nu poate fi realizată printr-un exercițiu intelectual. Ultima parte a capătului dezvoltă această

sugestie. Pentru „cel înțelept", Scriptura nu mai contează în litera ei, adică nu extrage înțelesul spiritual din interpretarea cuvintelor ei inteligibile pentru oricine aflat în lume. Pentru că își mortifică lumea din el însuși, Scriptura îi apare numai în înțelesul ei spiritual.

1, 92

Maxim dezvoltă comparația dintre Scriptură și omul spiritual la nivelul părților acesteia. Este de reținut că aceste părți sunt puse în corespondență cu laturile persoanei gnosticului, el fiind omul spiritualizat sau „înțeleptul" din capătul anterior. Identitatea propriu-zisă a omului asumată de gnostic prin participarea la îndumnezeire este „sufletul său inteligibil" (νοερά; termenul grec era folosit în literatura patristică atât pentru desemnarea unei realități de ordin intelectual, cât și pentru indicarea unei naturi spirituale; mai apropiat de contextul de față, termenul apărea la Platon ca denumire pentru partea rațională a sufletului și fusese preluat cu această semnificație și de părinții Bisericii, cf. Lampe, 1963; vezi și *Mystagogia,* 6). Este identitate personală, dar simultan identificare cu natura lui Dumnezeu, după al cărui chip a fost creat (cf. *Myst.* ibidem). Încă existent în lume și, de aceea, separat de Dumnezeu, omul va face ca părțile ființei sale noninteligibile care mențin separația - trupul și simțirea - , să lucreze potrivit identității sale inteligibile. De aceea, trupul va lucra virtutea, iar simțirea va fi îndreptată către receptarea virtuților divine (în felul „reprezentărilor" din 1, 83).

În lumina celor menționate anterior trebuie înțeleasă și tripartiția Scripturii. Legea este locul unde Dumnezeu relevă posibilitatea lucrării virtuții cu trupul, Profeții preînchipuie sau simt acțiunea realității divine inteligibile, fără să aibă loc încă identificarea omului cu aceasta, reprezentată de Evanghelie.

1, 93

Analogia întregii Scripturi cu omul spiritual nu înlătură caracterul limitat al activității divine surprinse de Vechiul Testament, în comparație cu revelația din Noul Testament. Această precizare constituie obiectul capătului prezent. Părțile Vechiului Testament sunt evaluate potrivit trecutului din ele, lucru evidențiat prin verbul la timpul trecut, „purta" și, în final prin prefixul προ- (tradus prin „pre-„ și „de mai înainte"). Ținând de

trecut, ele nu exprimă adevărul sub unica formă adecvată, cea consacrată de gnoză - întâlnirea directă sau aflarea în prezența realității de cunoscut. Din acest motiv, Legea și Profeții cuprind o cunoaștere derivată a moralității și spiritualității „evanghelice". „Umbra" este realitatea derivată din lumina gnozei, iar „chipul" (εἰκόνα) este transpunere în altceva a obiectului real și, de aceea, nici o imagine nu poate surprinde obiectul așa cum este în el însuși.

Evanghelia însăși are o parte de trecut (reflectată în text de imperfectul „a arătat"), întrucât relatează fapte petrecute în timpul venirii lui Christos. Dar, Christos din Evanghelie este același cu adevărul prezent în singura cunoaștere autentică, cea gnostică și, din acest motiv, ea nu oferă o cunoaștere derivată. Adevărul este prezent în „litera" ei, adică în realitatea factuală semnificată de text, deoarece Christos, prin întrupare, și-a asumat integral această realitate.

1, 94

În capetele 1, 94-96, Maxim urmărește corespondența dintre părțile Scripturii și modurile vieții ascetice. Legea ca morală a trupului indică stadiul începutului vieții ascetice, concentrat asupra abținerii de la lucrarea răului cu trupul. Jertfa animalelor, ca act prin care se manifesta relația cu Dumnezeu în Vechiul Testament, este repetată de renunțarea la patimi - iraționale precum animalele. Este de remarcat că Maxim concede și ascetului novice accesul la mântuire. Deși respectă o morală a trupului, el face acest lucru în Christos, de la care a primit „botezul în Duh", iar activitatea sa va ține, de aceea, de morala duhului sau spiritului, sub forma „prunciei spirituale" (πνευματική). Prin adăugirea „în sine însuși" este sugerată, totuși, o condiție; mântuirea prin simpla renunțare la patimi este posibilă numai dacă aceasta este dispoziția interioară a omului, nu dacă e rezultatul unui refuz de a urca pe treptele superioare ale vieții ascetice.

1, 95

Partea Scripturii reprezentată de Profeți este asociată stadiului nepătimirii. Profeții, deși aflați în prima etapă a iconomiei divine, au vederea etapelor următoare. Similar, ascetul în căutarea nepătimirii se află încă circumscris lumii naturale, dar vede

că ascensiunea spirituală înseamnă depăşire a lumii naturale în favoarea celei spirituale. De aceea, grija lui va fi să înainteze către lumea spirituală, prin depăşirea răului lumii ce îi reţine în lume mijlocul prin care poate realiza o asemenea ascensiune, sufletul său. Faţă de primul stadiu, ascetul are conştiinţa moralei spirituale pe care este chemat să o realizeze şi, de aceea, devine vinovat în cazul în care se mulţumeşte numai de la înfăptuirea răului cu trupul (legătura dintre această treaptă a ascezei şi Profeţi se sprijină pe trăsătura cea mai importantă a profetismului biblic: criticarea cultului exterior al jertfelor în favoarea unei moralităţi interioare, a „inimii, cf., de exemplu, Ier. 31, 33, unde profetul Ieremia aminteşte de încheierea unui nou legământ cu Dumnezeu, cu legi scrise în inimă).

1, 96

„Viaţa evanghelică" este atribuită ascetului de pe treapta contemplativă, după Maxim, cel care deja a renunţat la lume în amândouă modalităţile sale de prezenţă în om: ca patimă a trupului şi ca dispoziţie sufletească rea. Îmbrăţişarea „cu sinceritate" (γνησίως, termenul exprimă şi ideea înrudirii), înseamnă afiliere la opera salvifică a lui Christos prin răstignirea a tot ce înseamnă lume. Condiţia ascetului contemplativ este activă („urmând întreaga virtute cu fapta") şi marcată, prin contemplaţii, de înţelegerea raţiunilor divine ale lucrurilor („cuvântul"). De aceea, el nu aduce ca jertfă un mod greşit de vieţuire (fapte sau gânduri rele), deja abandonat, ci oferă o jertfă de „laudă şi de mărturisire". Pentru că ritualul evreiesc al jertfei presupunea, în majoritatea cazurilor, consumarea cărnii animalelor sacrificate de către preoţi sau credincioşi, Maxim specifică în final faptul că ascetul contemplativ se hrăneşte cu „nădejdea bunurilor viitoare", altfel spus, viaţa lui evanghelică este apropiere de pozitivitatea realităţii divine şi nu de negativitatea renunţării.

1, 97

După ce anterior (1, 94-97) fusese stabilită corespondenţa dintre părţile Scripturii şi treptele vieţii ascetice, Maxim caută reversul relaţiei, adică felul în care viaţa ascetică determină înţelegerea Scripturii.

Capătul se sprijină pe identitatea dintre Scriptură şi cuvântul (*logos*) lui Dumnezeu, iar apoi pe identitatea dintre acest cuvânt şi Isus Christos ca Logos divin. Drept urmare, pentru a răspunde la problema cum ne devine Scriptura accesibilă, Maxim ia în consideraţie modurile în care Cuvântul ne este accesibil. Primul mod este cel al lui Christos întrupat şi răstignit („prima venire"), imitat de ascetul practic prin efortul renunţării la lume. Al doilea este Christos înviat şi, de aceea, mai presus de lume („a doua venire"), întâlnit de ascetul gnostic prin contemplaţiile divine; chiar dacă gnosticul nu poate beneficia de harul îndumnezeirii, oferit numai la sfârşitul veacurilor, el ajunge să cunoască în modul cel mai limpede cu putinţă pentru omul aflat încă în lume („ca într-o oglindă"). În urma acestor experimentări ale Logosului în viaţa ascetică, vor exista două feluri ale apropierii de Scriptură: al începătorilor, cei mulţi, cărora le va fi accesibil textul Evangheliei şi, este asumat implicit, orice interpretare spirituală sprijinită pe aspectul narativ al acesteia; al gnosticilor, cărora li se va deschide înţelegerea duhului (*pneuma*) Evangheliei.

Pentru lămurirea folosirii frecvente a exegezelor alegorice, trebuie remarcat că viziunea lui Maxim face superfluă problema corectitudinii în interpretarea Scripturii. La fel ca în privinţa cunoaşterii raţionale, unde relaţia dintre subiect şi obiect era indisociabilă, relaţia dintre interpret şi obiectul interpretării nu poate fi dizolvată în aşa fel încât să putem verifica adecvarea dintre interpretare şi obiectul ei.

1, 98

Capătul dezvoltă ideea interiorizării celor două veniri ale lui Christos, mai ales că a doua venire, asumată de gnostic, nu poate fi prezentă pe deplin în existenţa sa. Acest din urmă aspect îl determină pe Maxim să îl ia pe Christos întrupat ca reper pentru interpretarea trăirii celor două veniri. Astfel, faptele prin care Christos întrupat realizează, prin voinţa lui omenească încercată în grădina Ghetsimani, sensul mântuitor al primei sale veniri – patimile şi acceptarea morţii, se regăsesc sub forma faptelor realizate de gnostic în vederea virtuţii (cf. *Către Marin*, 51, PSB, 82, 202); trăirea celei de-a doua veniri este conceptibilă pornind de la gândul lui Christos întrupat prin care manifestă conştiinţa naturii sale divine şi pe baza căruia învinge şovăiala

umană în fața acceptării morții. Acesta este exprimat în Noul Testament prin cuvintele rostite de Isus în fața lui Pilat: „dacă împărăția mea ar fi lumea aceasta, slujitorii mei s-ar fi luptat să nu fiu predat iudeilor" (Ioan, 18, 36). Slujitori sau îngeri, pot deveni şi gnosticii ca martori ai dumnezeirii lui Christos („starea îngerilor"). Luând ca sprijin, asemenea lui Christos, gândul sau conştiința îndumnezeirii, menținerea gnosticului în starea de înălțare spirituală mai presus de lume are forța Cuvântului transcendent de la a doua venire.

1, 99

Interiorizarea celor două veniri din capătul precedent este redată acum prin termeni psihologici. Unirea Cuvântului cu natura umană, realizată la prima venire, este reflectată de facultatea simțirii aflată şi ea în unire cu obiectele sensibile ce compun lumea, începând cu trupul. Unirea afectează şi voința (γνώμη), înțeleasă de Maxim ca facultate failibilă de a voi, din care se nasc alegerile (vezi *Către Marin*, 6, în PSB, 82, 181-2). De aceea, alegerea binelui este o luptă cu noi înşine. În schimb, gnosticul, ca urmare a mortificării relației cu lumea, face inoperantă simțirea şi, în acest fel, îşi situează voința dincolo de lumea ce putea să o pună la încercare şi să îi cauzeze alegeri greşite (vezi 1, 84). Alegerile sunt simbolizate în acest capăt de „cei ce voiau să-l fi prins" (βουλομένων), făcându-se mai exact referire la deliberare, sau la reflecția în noi înşine ce precede alegere; se sugerează că gnosticul, renunțând la suinele său mundan, cu atât mai puțin ar putea ajunge la alegeri greşite (cf. *Către Marin*, 3, ibidem, 179-180). Mai mult, contemplația, înfățişându-i realitățile divine, îl fac să substituie orientarea simțirii către obiectele sensibile printr-o raportare directă la Dumnezeu (prin „reprezentările dimprejurul lui Dumnezeu", vezi 1, 83 şi comentariul).

1, 100

Distincțiile făcute până acum în privința aceluiaşi cuvânt divin al Scripturii îl arătau ca o pluralitate, de felul celei repudiate la 1, 82 în privința gândurilor. Este însă numai în aparență plural, vrea să spună Maxim în acest capăt. Pluralitatea nu ține de esența Cuvântului, ci de esența distribuirii universale a harului său. Intervenția sa adecvată fiecărei trepte a efortului ascetic, exprimă în acelaşi timp şi faptul că, pentru Maxim, cerceta-

rea Scripturii constituie sprijinul divin oferit omului în mod constant, dincolo de lucrarea intermitentă în care fiecare este angajat. Gnosticul, având parte de contemplațiile divine temporare, primește harul lucrării inalterabile a virtuții, însă permanența iluminării sale spirituale este asigurată de posibilitatea de a găsi în Scriptură lucrarea aceluiași Duh din care s-a împărtășit. Folosirea expresiei biblice „lapte rațional (λογικόν) neprefăcut" indică faptul că Maxim vede în interpretarea Scripturii o activitate asimilabilă celei raționale, dar, pentru că gnosticul se sprijină pe întâlnirea adevărului, cercetarea exegetică nu comportă failibilitatea oricărei întreprinderi intelectuale umane. În schimb, asceții care caută eliminarea răului din suflet sau a răului cu fapta, menționați în acest capăt, sunt lipsiți de o afiliere incoruptibilă prin duh sau spirit. Ei se confruntă cu faptele amenințătoare pentru stabilitatea unui efort spiritual uman și, din acest motiv, fermitatea Cuvântului divin prezentă chiar și în litera Scripturii accesibilă tuturor le devine sprijin esențial.

La rândul ei, pluralitatea manifestării aceluiași Cuvânt în modurile diferite de viață ascetică nu epuizează bogăția sensurilor sale. Maxim precizează în final că există sensuri ale Scripturii la care oamenii nu vor avea acces decât la sfârșitul veacurilor, în funcție de meritele lor. Inaccesibilitatea acestor sensuri trebuie gândită ca fiind determinată, la fel ca în cazul interpretării Scripturii în timpul vieții, de limitarea condiției umane actuale, încă circumscrisă lumii (nu este vorba, așadar, de un „cod secret").

2, 1

Capătul 2,1 este cel mai extins din toate cele 200, fiind însă numai exprimarea trinitară a aceloraşi adevăruri din prologul teologic al primei centurii (1,1-10, cf. Berthold, 175, n. 105), în care. Maxim se referă la Dumnezeu numai ca Unul. Paralelismul face evidentă dogma trinitară ortodoxă susţinută în acest capăt: Sfânta Treime este identică în mod absolut cu Dumnezeu Unul. Totodată, această afirmaţie dogmatică, împreună cu faptul că 2,1 este singurul capăt despre Sfânta Treime, reflectă, potrivit lui von Balthasar afilierea lui Maxim la o tendinţă generală a misticii creştine de origine greacă de a se sprijini la nivel ultim pe o concepţie monistică despre Dumnezeu (cf. GC, 138). O altă consecinţă este situarea Treimii la nivelul transcendenţei absolute implicate de noţiunea Dumnezeu Unul. În *Ambigua* (91, 1168 BA), Maxim exprimă mai clar acest aspect prin considerarea Sfintei Treimi ca subiect de care nu ne putem apropia decât prin teologia apofatică, adică prin discursul negativ adecvat stabilirii transcendenţei divine; teologia catafatică s-ar ocupa de pronie, judecată şi de aspectele diverse ale iconomiei (cf. GC, ibidem). Şi, drept urmare, toate aceste subiecte se regăsesc tratate în cele mai multe dintre *Capetele Gnostice*.

Un alt scop al introducerii expunerii trinitare este distanţarea faţă de mistica de tip origenist care menţinea o viziune subordinaţionisă asupra Sfintei Treimi, astfel încât Tatăl era Unitatea absolută şi scop ultim al ascensiunii mistice (cf. GC, 138-9) Cât priveşte conţinutul propriu-zis al capătului, toate afirmaţiile despre relaţiile trinitare sunt dogmatic corecte. Modul în care introduce dogma fundamentală despre Sfânta Treime, „Dumnezeu are o unică fiinţă (*ousia*) în trei ipostasuri (*hypostasis*)", arată limpede că interesul lui Maxim nu este de a coborî discursul dogmatic la un limbaj care să o facă accesibilă. Înţelegerea filozofică a *ousiei* (substanţă sau fiinţă) înlesnea inteligibilitatea dogmei; era uşor de conceput că Dumnezeu este o unică substanţă despre care se predică trei moduri de a fi esenţiale, ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt (aşa cum ar fi substanţa „soare" despre care s-ar aplica o triplă ocurenţă: la răsărit, la amiază şi la apus). Maxim începe şi continuă prin a se feri de folosirea verbului „ a

fi", rămânând fidel afirmației apofatice a suprasubstanțialității divine introdusă în primele rânduri; folosirea verbului la sfârșitul capătului este justificată numai de coborârea discursului de la Sfânta Treime ca dumnezeire unică la ceea ce posedă aceasta: „substanța, potențialitatea și actul". În locul mai accesibilei definiri a Sfintei Treimi prin conceptul de „substanță", Maxim ia ca temei noțiunea inconceptibilă de „Unul", fixând ca teză inițială propoziția: „Unul Dumnezeu, pentru că una dumnezeirea" (Εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης). A doua parte a propoziției, „una dumnezeirea", nu este o justificare a primeia, „Unul Dumnezeu". Este, de fapt, trecerea de la unicitatea absolută a lui Dumnezeu, gândit inadecvat ca persoană (un „cineva" unul), la unicitatea unei noțiuni abstracte și, de aceea, impersonale („ceva" unic).

Trecerea ar face posibil să afirmăm că cele trei ipostasuri constituie un singur Dumnezeu, deoarece despre fiecare se poate predica dumnezeirea unică, ocolind, astfel, dificultatea insurmontabilă de a presupune că trei ipostasuri sau persoane (termenul „persoană" fiind folosit de unii părinți ai Bisericii ca un echivalent mai puțin metafizic al celui de ipostas) sunt o unică persoană. Maxim, însă, în cea mai mare parte a acestui capăt, este preocupat să respingă ideea că trecerea de la Dumnezeu Unul la dumnezeirea una poate fi concepută în termenii unei predicații, astfel încât să fie admisă în Dumnezeu Unul dualitatea prezentă în orice relație de predicație. Dualitatea în predicație, tratată de Maxim în 1, 82 și 1, 83, presupune existența unui subiect separat în el însuși de atributul despre care se spune că îi aparține esențial sau accidental; în plus, dacă atributelor de natură inteligibilă le acordăm existență reală, iar un astfel de atribut este „dumnezeirea", în paralel cu admiterea existenței mai multor subiecte ce pot primi același atribut, ar urma să spunem că fiecare dintre ele participă la o parte din respectivul atribut. Astfel, în privința ipostasurilor Sfintei Treimi, vom spune că fiecare din ele posedă o parte din dumnezeire, lucru din care ar putea fi derivate următoarele consecințe absurde dogmatic, dar și logic: dumnezeirea stă mai presus de ipostasurile treimice; există rațiuni pentru care Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt le revine o parte din dumnezeire și nu dumnezeirea întreagă, astfel încât trebuie să admitem că, de exemplu, Tatăl este în esența sa Dumnezeu și altceva decât Dumnezeu, știind că altceva decât el nu poate fi decât o creație a sa; reve-

nindu-le câte o parte din dumnezeire, suntem nevoiţi să deducem că ipostasurile nu posedă dumnezeirea în mod desăvârşit, echivalent cu a afirma că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt au nevoie de altceva care să contribuie la desăvârşirea lor, etc.

Împotriva tuturor consecinţelor absurde de felul celor schiţate anterior, Maxim apără dogma trinitară prin identificarea nonpredicativă dintre Dumnezeu Unul, dumnezeirea unică şi Treime, aplicând după aceea atributele inerente noţiunii de unitate (lipsa principiului sau a începutului, simplitatea, suprafiinţialitatea, integralitatea şi indivizibilitatea) fiecărui ipostas divin în parte. În final, Maxim stabileşte una din consecinţele logice şi teologice ale identităţii absolute, faptul că şi atributele despre care spunem că îi revin în posesiunea lui Dumnezeu, fără să califice natura acestuia, precum „substanţa, potenţialitatea şi actul", trebuie socotite ca aparţinând în mod identic şi integral celor trei ipostasuri.

2, 2

Urmând constatarea lui von Balthasar, vom spune că Maxim exprimă în acest capăt întreaga sa „teorie a cunoaşterii" (cf. GC, 139). Varianta elaborată a „teoriei" se regăseşte mai devreme, în capătul 1, 82 (vezi şi comentariul). Pe scurt, Maxim consideră că orice judecată pune în legătură un subiect şi un obiect relative unul la celălalt. Reintroducerea acestei viziuni imediat după stabilirea identităţii absolute dintre Sfânta Treime şi dumnezeirea unică are mai întâi o funcţie critică faţă de concepţia origenistă exprimată cel mai clar în *Despre principii,* 4. Origen lăsa deschisă posibilitatea ca relaţiile dintre primele două persoane ale Sfintei Treimi să fie concepute în termeni cognitivi; Tatăl ar fi generator al Fiului ca gândire ce dă naştere voinţei sale, Fiul, iar acesta din urmă ar fi reprezenta cunoaşterea ipostaziată despre Tatăl. Natura subordonării Fiului faţă de Tatăl era întemeiată la Origen mai degrabă pe această relaţie cognitivă şi nu pe una substanţială, astfel încât să considere că Fiul are o deficienţă de atribute divine în comparaţie cu Tatăl. Plasarea de către Maxim a relaţiilor cognitive în domeniul fiinţărilor inferioare lui Dumnezeu submina o atare modalitate de a judeca raporturile dintre ipostasurile divine.

Există însă şi o justificare internă pentru reluarea reflecţiilor epistemologice din 1, 82. Din suita afirmaţiilor despre Treime

lipsea tratarea ipostasurilor în termeni cognitivi (semnul că 2,2 este o completare a lui 2,1 referitoare la cunoaştere îl constituie exclusivitatea termenilor epistemici, fără conotaţii ontologice). Maxim era dator să justifice această absenţă, în condiţiile în care limbajul teologic mai puţin riguros decât cel folosit în 2,1 tindea, chiar în afara origenismului, să introducă reflecţii despre cunoaştere în tratarea Sfintei Treimi, dat fiind că unul din ipostasuri, Fiul, semnifica sub numele de Cuvânt raţiunea divină creatoare şi proniatoare (e de remarcat că Maxim nu desemnează Fiul drept Cuvânt pe tot parcursul capătului 2, 1). Justificarea constă în sublinierea transcendenţei lui Dumnezeu faţă de gândire, iar Fiul drept Cuvânt apare în capătul 2, 5, unde se sugerează că se are în vedere iconomia divină şi nu Fiul în sine, ca ipostas al Sfintei Treimi.

Nu mai puţin, capătul este o justificare pentru ininteligibilitatea relaţiilor trinitare scoase în afara predicaţiei. Treimea transcendentă este de neconceput sub o formă raţională predicativă imanentă lumii pe care aceasta o depăşeşte.

2, 3

În acest capăt, Maxim reafirmă inadecvarea aplicării structurii duale a judecăţii umane în cazul lui Dumnezeu. Planul este însă diferit faţă de cel din 2,2. Nu se mai are în vedere Dumnezeu în el însuşi, ci atributele pe care le deţine pentru lume: gândirea şi fiinţa. Schimbarea planului este sesizabilă şi la nivelul analizei cunoaşterii, adusă în câmpul ontologiei; Maxim porneşte de la o consecinţă a premiselor introduse în capătul precedent: pentru că gândirea, divizată între gânditor şi obiectul gândit, nu aparţine decât planului depăşit de Dumnezeu cel mai presus de fiinţă, gândirea trebuie să se regăsească printre fiinţările depăşite şi, deci, trebuie să revină unui ceva existent, adică unei substanţe.

Din capătul 1, 82 se reia ideea, aristotelică la origine, potrivit căreia orice concept aparţine unei substanţe („gândul", νόησις, apare în traducerea engleză a lui Berthold drept „concept"; deşi această versiune nu acoperă întreaga semnificaţie a termenului în accepţia lui Maxim, ea arată cel mai bine apropierea de sursa aristotelică, cf. Berthold, 148). Începutul capătului arată, aşa cum am precizat anterior, că Maxim porneşte de la consecinţa neputinţei de a situa gândirea în Dumnezeu. Ideea

că „temeiul" (θέσις) gândului se află într-o substanță indică singura localizare posibilă a acestuia (cf. Berthold, ibidem, unde în loc de „temei" apare „place"), câtă vreme se situează, prin caracterul său relațional, în afara simplității divine. A fi într-o substanță înseamnă a fi o calitate (ποιότης) predicată acesteia. Cum însă Maxim admite existența inteligibilelor ca unele din ființările create de Dumnezeu (vezi comentariul la 1, 82), prezența gândului în substanță nu e numai o relație logică, ci exprimă proprietatea esențială a acestuia de a se mişca în proximitatea substanței şi, astfel, de a fi strămutat de la caracterul său pur inteligibil. Într-o altă exprimare, Maxim consideră că scopul ultim al unui gând este posibilitatea de a deveni calitate a unei substanțe. Şi, fiindcă numai prin primirea unor calități o substanță poate fi substanță în sensul de ceva anume (vezi definiția calității din Aristotel, *Categorii*, 8b25), aceasta se află în nevoia primirii determinațiilor inteligibile.

Caracterul gregar al substanței şi gândului, reperabil şi în subiectul uman ca substanță, contravine simplității şi suficienței de sine („libertății") proprie lui Dumnezeu. Interesul lui Maxim nu este însă numai de a stabili încă o dată transcendența divină, ci mai degrabă de a arăta că atributul gândirii aplicat lui Dumnezeu nu comportă nici o similitudine cu predicarea unei calități despre o substanță (libertatea lui Dumnezeu față de „calitate" era susținută de Evagrie, în *Epistola a treia*, păstrată ca *Epistola a opta* a lui Vasile cel Mare). În spiritul lui Dionisie Areopagitul, Maxim urmăreşte să prezinte ideea că Dumnezeu, rămânând în condiția unității şi a simplității, posedă rațiunile de a fi ale tuturor ființărilor, la fel şi ființa acestora (cf. Dionisie, *Despre numele divine*, 5, 8, din care cităm: „şi a lui este ființa şi nu El al ființei şi în el este ființa şi nu el în ființă şi ființa îl are pe el şi nu el este acela ce are ființa"). Ființa şi gândirea sunt conținute integral de Dumnezeu, lucru făcut posibil de faptul că se află mai presus de ele.

2, 4

Probabil că viziunea lui Dionisie despre Dumnezeu ca gândire şi ființă (menționată în finalul comentariului la 2, 3) este cheia de lectură a acestui capăt. Dionisie stabilea că Dumnezeu este „cauză unică şi supraunită" a tuturor ființărilor şi a principiilor acestora. Maxim susține în capătul 2, 4 că tocmai

acest aspect al divinității este cunoscut prin contemplația gnostică. Centrul indivizibil nu este Dumnezeu Unul, ci Dumnezeu ca gândire suprarațională și, de aceea, simplă și indivizibilă. Dacă nu poate fi considerată ca un atribut ce îl califică pe Dumnezeu însuși, gândirea divină unică va sta pentru ființările aflate în afara sa, conținând, astfel, rațiunile de a fi ale ființărilor multiple.

Putem deduce din acest capăt că gnoza este unică și simplă din punctul de vedere al dispoziției cognitive a subiectului, dar multiplă din punctul de vedere al cunoștințelor obținute în urma contemplației mistice. Nu este multiplicitatea rea a ființărilor din lume, ci multiplicitatea „bună" a cauzalității divine exercitate asupra tuturor ființărilor. Cât privește experiența mistică propriu-zisă, indescriptibilă prin definiție, putem afirma că nu are importanță dacă aceasta constă exclusiv în iluminarea unicității, sau și în revelarea rațiunilor divine multiple ale ființărilor, deoarece dacă deducerea acestor rațiuni este un act realizat de gnostic după petrecerea iluminării, deducția nu va fi una rațională, ci doar o prelungire a descoperirii divine realizată printr-un om care are gândirea goală de orice înseamnă raționalitate umană. Așa putem explica de ce Maxim fluctuează între menționarea gnozei la singular sau la plural (sub forma de cunoștințe divine). Totodată, reiese cu claritate că gnoza creștină nu are ca țintă ultimă realizarea unei experiențe miraculoase, sau aflarea unor cunoștințe misterioase de tip cabalistic, ci realizarea unei condiții umane apropiate de Dumnezeu, în care iluminarea joacă numai rolul unei confirmări și susțineri divine a acesteia.

2, 5

Posibilitatea unei „cunoașteri simple și indivizibile", menționată în capătul anterior, este justificată printr-o analiză a opusului ei, reprezentat de rațiunea umană. Mai precis, Maxim se referă la facultatea gândirii, deși pentru desemnarea ei folosește același termen (νόησις) ca acela traductibil prin „judecată" - produsul gândirii. Tratarea gândirii este realizată încă o dată în spiritul filozofiei aristotelice. Când se afirmă că gândirea este una, se are în vedere ființarea ei potențială ca facultate, exprimare redundantă, având în vedere că în greacă același termen, *dynamis*, înseamnă simultan potențialitate și facultate. Dar nu

putem cunoaşte, potrivit lui Aristotel, ce este o facultate a sufletului, fără să o vedem în act - gândirea gândind sau simţirea simţind -, iar pentru a o surprinde în act, trebuie să ştim obiectele ce îi determină activitatea, în cazul gândirii, obiectele gândite (cf. Aristotel, *De Anima* 415a). Şi, aşa cum constată Maxim, facultatea gândirii este în fapt o pluralitate de gânduri. Obiectele sunt reţinute de gândire sub aspectul lor inteligibil sau formal (εἶδος). Iar dacă gândirea este goală înaintea primirii lor, înseamnă că formele îi cauzează modificarea (μορφουμένη), echivalentă cu primirea unei configuraţii de către un lucru natural aflat în stare potenţială (precum configuraţia de statuie pe care o primeşte un bloc de piatră, cf. Aristotel, *Fizica,* 193ab). Gândirea umană nu poate fi „raţiune pură", fiind rezultatul modificărilor venite de la obiectele sale, sensibile sau inteligibile. „Puritatea" gândirii nu poate fi obţinută decât prin renunţarea („odihna") la gândirea însăşi (deoarece, o substanţă fără formă nu mai este substanţă), iar în planul sufletului din care face parte, prin renunţarea la sine a gnosticului.

În context filozofic, consideraţiile lui Maxim conduc la iraţionalitate; în context mistic, la supraraţionalitatea Cuvântului. Ajunsă la Cuvânt, adică la raţiunea divină, gândirea beneficiază de atributul inalterabilităţii, imposibil de obţinut când funcţiona ca raţiune umană.

2, 6

Mai sus, „exproprierea" gândirii în Cuvântul divin ca finalitate a activităţii gnostice putea lăsa impresia că omul înaintează către pierderea de sine, contrar ideii că la mântuire nu se ajunge decât prin realizarea unei naturi umane desăvârşite. Capătul de faţă se opune unei asemenea impresii. Totuşi, Maxim admite iniţial relativitatea desăvârşirii în ordine umană („desăvârşirea accesibilă oamenilor"). Este relativă, deoarece „roadele", adică virtuţile obţinute în această lume au o dublă adresă. Ele sunt în prezent realizate pentru Dumnezeu, dar şi pentru ca înfăptuitorul lor să se bucure în viaţa viitoare de primirea virtuţilor divine, pentru ca atunci să capete desăvârşirea încă inaccesibilă (vezi şi 2, 9).

Altfel exprimat, înfăptuitorul virtuţilor (practicul) urmăreşte finalmente abandonarea lumii. Gnosticul, părăsind „toate cele create" la nivelul gândirii, face acest lucru încă din viaţa pre-

zentă şi, astfel, atinge parțial, prin cunoaştere, desăvârşirea la care practicul numai aspiră.

2, 7

Într-o manieră similară cu aceea folosită în 2, 6, Maxim urmăreşte să arate că pozitivitatea practicii virtuții are ca temei ultim şi celălalt aspect al idealului gnostic, pe lângă acela al renunțării la lume, anume, căutarea unificării cu Dumnezeu, chiar dacă nu în sensul unei identități mistice (cf. GC, 58). Argumentația se sprijină pe semnificația modalității de a înfăptui virtutea pe o treaptă inferioară a efortului ascetic: ascultarea poruncilor divine (vezi, de exemplu, 1, 30). Neascultarea este despărțirea (διαίρεσις) de Dumnezeu ca autor al poruncilor, analog gândirii divizibile pe care gnosticul caută să o depăşească; ascultarea poruncilor are ca rod realizarea virtuții, dar, în cele din urmă, ca revers al despărțirii prin păcat, este voință de menținere, prin iubire, a unității cu Dumnezeu. Din nou, ca în 2, 6, consecința neexprimată de Maxim, este aceea că gnosticul, căutând unirea cu Dumnezeu, realizează sensul ultim al practicii virtuții.

2, 8

Capătul dezvoltă ideea că unitatea este fundamentul efortului ascetic şi, simultan, oferă indicii pentru evitarea ideii că finalitatea gnozei ca accedere la monada divină constă în obținerea identificării mistice cu Dumnezeu.

În privința efortului ascetic, descrierea acestuia, similară cu viziunea lui Evagrie (cf. GC, 57), îl face să apară ca o înaintare către unitate manifestată prin două modalități opuse: în manieră negativă, este abandonare a diviziunii (διαίρεσις), iar în manieră pozitivă este o readunare (συναγωγή) a omului în el însuşi. Adunarea în sine nu este însă o consolidare a identității mundane, ci apropierea de întâlnirea personală cu Dumnezeu, realizabilă pe deplin numai prin îndumnezeirea omului. Tocmai din acest motiv, adunarea ultimă a sinelui la unitatea divină se petrece într-un mod neştiut (ἀγνώστως, cf. GC, 57, pentru originea areopagitică a expresiei); omul, ca ființare mundană, nu are posibilitatea să fie şi să se conceapă pe sine în afara lumii. Însă, în urma revelării mistice a unității divine, este reluată aceeaşi orientare a omului către sine, de data asta sub forma contemplației: „mintea, contemplându-şi propria imuabilitate". Contem-

plarea propriei minți este justificată de caracteristicile divine pe care aceasta le primește fără să fie ea însăși cauză („imuabilitatea" și „pacea lui Dumnezeu"). Dar Maxim dă indicii ale menținerii identității personale a gnosticului: bucuria este o atitudine subiectivă, iar ferirea gnosticului de orice cădere este o acțiune divină pentru omul aflat în separația presupusă de existența sa în lume.

2, 9

Diferența dintre idealul gnostic și cel al vieții ascetice de ordin practic, cercetată sub diferite aspecte începând cu 2, 6 este acum abordată la nivelul trăirii subiective. Maxim enumeră trei trăiri : teama, dorul după răsplată veșnică și iubirea. Primele două aparțin ascetului începător, respectiv practicantului virtuții, ultima este a gnosticului. În acord cu 2, 6 se asumă și aici că scopul ultim al vieții creștine este întâlnirea cu Dumnezeu, pe care însă ascetul începător și practicantul virtuții îl proiectează în afara existenței prezente.

În 2, 9, Maxim sugerează că trăirea subiectivă a celor două feluri de asceți este circumscrisă lumii create; lucrurile stau așa, deoarece scopul ultim fiind mutat în afara existenței prezente, acesta nu poate deveni finalitate a acțiunilor curente. Un ascet începător, adică unul încă neeliberat de patimi, poate cunoaște informativ că scopul vieții umane este întâlnirea cu Dumnezeu; și, deși acesta este un gând pe care îl poate duce până la capăt, modul de viață cuvenit ascetului este unul de îndeplinire a acțiunilor personale prin care se poate elibera de patimi, nicidecum unul meditativ. Gândul asupra vieții viitoare va fi exterior lucrurilor ce depind de propria lui voință (vezi *Către Marin*, 8 în PSB 82, 183). Din acest motiv, scopul ultim trebuie adaptat condiției sale de existență, în așa fel încât să poată susține alegerile faptelor ascetice de evitare a patimilor; în locul întâlnirii cu Dumnezeu, îi este necesar să raționeze asupra pedepsei veșnice - o formă de a se feri de rău apropiată de acțiunile prezente prin care trebuie să se ferească de răul. prezent. Similar, ascetul practicant al virtuții trebuie să aibă gândul îndreptat către bunurile viitoare date lui drept răsplată, pentru a reuși să aleagă acțiunile virtuoase în viața prezentă. Dar, amândoi nu urmăresc decât realizarea unor acțiuni ce depind de ei ca oameni aflați într-o anumită condiție de existență mundană, iar scopurile

acțiunilor sunt unele de care se pot bucura sub forma unei trăiri subiective în cadrul respectivei condiții (de exemplu, ascetul practic dorește atingerea virtuții dragostei pentru Dumnezeu, dar trăirea acestei virtuți nu îl are ca obiect pe Dumnezeu însuși, ci este o dispoziție a sufletului ce ne face capabili să urmăm o conduită adecvată față de amenințările ce ne vin din spațiul lumii, precum „plăcerea trecătoare, truda și întristarea", cf. *Despre Dragoste*, 2.58.).

În schimb, trăirea subiectivă a gnosticului, dragostea pentru Dumnezeu, nu depinde de situarea acestuia în lume, drept pentru care Maxim o numește „tainică". Concretizarea iubirii într-o „înălțare cu mintea" este echivalentă, în termenii folosiți în *Epistola către Marin* (ibidem, 186), cu o dorință spirituală sau inteligibilă (νοερά), imposibil de resimțit de oricine rămâne circumscris sinelui său mundan. Obiectul ei este Dumnezeu însuși, întrucât dragostea este resimțită de către un suflet ce a lăsat în urmă toate ființările din afara Lui. Scopul ultim urmărit de gnostic prin dragoste este întâlnirea cu Dumnezeu în viața prezentă și, în acest fel, acțiunile sale (mai precis acțiunile lui Dumnezeu asupra acestuia) nu vor avea ca țintă decât o asemenea întâlnire manifestată prin obținerea cunoștințelor gnostice.

2, 10

Maxim reinterpretează constatările din capătul precedent, unde scopul ultim în stările inferioare de asceză nu era definit ca dorință de întâlnire cu Dumnezeu. Contrar trăirilor subiective ale credinței, Logosul divin nu este niciodată absent pentru om, subzistând în mod potențial în fiecare, ca „un grăunte de muștar". Pentru a fi actualizat și, astfel, sesizat în plenitudinea sa, este nevoie de efortul uman al „cultivării lui (γεωργηθῇ)". Imaginea cultivării, literal a lucrării pământului (folosită și în 1, 17) implică ideea că omul nu este cel care lucrează asupra cuvântului, ci asupra lui însuși, ca ființare pământească. Imaginea copacului în care se odihnesc rațiunile mai înalte ale creaturilor, ecou al interpretărilor apropiate realizate de Origen și Clement din Alexandria (cf. GC, 60-61), arată Logosul ca având puterea de a cuprinde toate lucrurile create sub aspectul rațiunilor acestora. Astfel, nici o realizare ascetică din câmpul lumii nu poate ocoli din punct de vedere obiectiv Logosul unic întâlnit de gnostic și nici modalitatea de dobândire a gnozei, prin depășirea

lumii, câtă vreme felul cuprinderii rațiunilor lucrurilor în Logos este reprezentat de încetarea („odihna") lucrării lor.

Ultima parte a capătului este ilustrarea prezenței Logosului în omul aflat pe treapta inferioară a efortului ascetic. Acțiunea de îndepărtare a patimilor („puterea diavolului") nu este una pur umană. Ascetul începător numai crede în Dumnezeu, fără să îl cunoască în măreția sa, dar, printr-o asemenea credință, Logosul își arată puterea deplină asupra omului, în ciuda chipului micșorat sub care îi apare. Este putere deplină, deoarece, prin credința în el, omul poate strămuta de la sine un mod de a fi cu care se identificase, temelia puterii diavolului fiind felul nostru curent de a trăi în subordonare față de lume.

2,11

Prezența a Logosului este atestată acum la etapa a doua a vieții ascetice, constând în lucrarea virtuții. Din nou, Logosul, pe care ascetul în cunoaște doar prin credința în Duh, își arată puterea deplină, de data aceasta prin oferirea posibilității de a înlătura răul din suflet. Răul, „cugetul pământesc" (χοϊκός φρονήμα), are amploarea unui munte, întrucât reprezintă deprinderea curentă de a reflecta asupra existenței noastre în lume (vezi 1, 75 și comentariul). Mai mult, în urma efort de a îndepărta o asemenea deprindere, ascetul devine el însuși o imagine a Logosului atotcuprinzător, prin multitudinea rațiunilor prezente în sine. Totuși, trebuie remarcat că acestea nu sunt rațiunile ultime ale sensibilelor și inteligibilelor, ci numai unele secunde, determinante pentru posibilitatea de a avea o conduită morală în interiorul lumii (sunt rațiuni ale poruncilor și ale felurilor în care acestea pot fi împlinite, iar expresia „puteri divine" este preluată de la Clement din Alexandria (Fr. 3, 226, cf. GC, 61), unde avea o conotație morală, referindu-se la forțele divine oferite omului pentru a înlătura răul păcatului).

1, 12

Câtă vreme Cuvântul este cunoscut doar prin credință, fără să se arate el însuși prin contemplațiile mistice, ascetul devine responsabil pentru modul în care îl face lucrător în viața sa. Cuvântul este temelie, dar nu și construcție a vieții de credință, la fel cum, potrivit analogiei din capetele 2, 10-11, omul avea de lucru în privința „pământului" din el, nu asupra „grăuntelui de

muştar" divin. Similar cu interpretarea oferită de Origen aceluiaşi fragment biblic, Maxim are în vedere o viaţă de credinţă integrală, incluzând cuvintele („teologia..."), faptele („viaţă ...") şi „judecăţile" (θείους λογισμούς). Şi această ultimă expresie, ca şi „teologia" de mai devreme nu trebuie gândite ca acte de cunoaştere „ştiinţifică", fiind vorba mai degrabă de modalităţile de exprimare şi de reflecţie comune oricărei vieţi de credinţă, eventual concretizate prin rugăciune (cf. Lampe, 1961, pentru „rugăciune" ca unul din sensurile „teologiei") şi de reflecţie comune oricărei vieţi de credinţă. O confirmare pentru ideea că Maxim are în vedere în 2, 12 omul aflat în faţa alegerilor voluntare (nu gnosticul aflat în prezenţa plenitudinii Cuvântului) vine şi din existenţa în acelaşi capăt a recomandării de a evita deprinderile rele. Nu se poate cere evitarea răului, decât dacă cineva este posibil să îl aleagă. Deci, construcţia vieţii pe temelia Logosului este realizată în urma alegerilor determinate de sinele nostru mundan, aflat deopotrivă în proximitatea răului şi a binelui (cf. *Către Marin* 5).

2, 13

În raport direct cu 2, 12, Maxim indică şi mai clar că viaţa de credinţă, deşi întemeiată pe Logosul divin, este rodul voinţei umane, nu al acţiunii acestuia. De la început, această idee reiese din introducerea noţiunii de temelii ale sufletului, altele decât Domnul ca temelie din 2, 12. Maxim accentuează diferenţa prin localizarea „temeliilor" sufletului lângă (παρά) Domnul. Interpretând „temeliile" ca dispoziţii primare ale sufletului, iar situarea lor „lângă Domnul" ca ataşamentul faţă de Dumnezeu realizat prin credinţă, capătul previne asupra erorii de a încerca omogenizarea vieţii creştine aducând ca argument unicitatea fundamentului divin al credinţei. Dată fiind destinaţia capătului către „cel care tinde către cunoaştere", putem presupune că eroarea vizată de Maxim se petrece când, sărind peste etapa efortului ascetic („urcuşul muntelui"), cineva s-ar revendica drept cunoscător al lui Dumnezeu numai pe baza felului în care acesta îi apare prin simpla credinţă.

Astfel, Logosul unic apare în modalităţi diferite, în funcţie de calitatea apropierii omului de Dumnezeu. Maxim nu merge până la afirmarea faptului că putem avea viziuni greşite despre Domnul; susţine doar că ne putem apropia de El sub formele

diferite asumate în cursul iconomiei. Ca rob, este Domnul întrupat şi devenit măsură pentru viaţa practică; ca Dumnezeu, aşa cum s-a arătat pe muntele Tabor şi se arată în contemplaţiile mistice (apropierea este datorată lui Origen, cf. GC, 42-3), este Domnul drept creator al tuturor fiinţărilor şi autor al îndumnezeirii lor.

2, 14

Continuând identificarea momentului Schimbării la Faţă cu prototipul cunoaşterii gnostice, Maxim scoate gnosticul din constrângerile impuse aspirantului către cunoaştere în capătul anterior. În vreme ce chipul Domnului accesibil prin simpla credinţă nu ne îngăduia să considerăm că ni se arată Logosul unic, gnosticul, beneficiind şi el de o manifestare a Domnului pe măsura credinţei sale, are acces la înţelegerea unicităţii divine manifestate plural în iconomie. Maxim exprimă această situaţie prin invocarea puterii gnosticului de a interpreta Scriptura în „duhul ei" (v. 1, 91). Până la treapta gnozei, cunoaşterea lui Dumnezeu nu se realizează direct, ci prin intermediul Scripturii. Limitarea viziunii asupra lui Dumnezeu derivă tocmai din pătrunderea limitată a înţelesului Scripturii. În schimb, gnosticul, având parte de cunoaşterea directă a raţiunilor Providenţei (cf. 2, 16), va cunoaşte şi raţiunile Scripturii, ea însăşi o parte a Providenţei şi, în cele din urmă, va şti cauzele pentru care Domnul se manifestă credincioşilor sub diferite chipuri. Într-un cuvânt, cunoaşterea apofatică cauzează cunoaşterea catafatică (cf. GC, 43, cu trimitere la *Ambigua* 1165BC şi 1164 AB).

2, 15

Fiul lui Dumnezeu întâlnit prin contemplaţia gnostică este cel al zilei a opta, prezentată în Scriptură ca o a doua venire şi, deci, coborâre a lui Christos în lume. Gnosticul, după contemplaţia mistică, coboară în lume ca model de virtute (vezi 1, 85). Maxim asociază cele două veniri, urmărind să arate că întâlnirea gnostică cu Dumnezeu în slavă face posibilă înţelegerea acţiunii sale limitate în etapele precedente ale iconomiei. În analogia cu a doua venire, aceste etape corespund îngerilor, deoarece sensul lor ultim este să vestească omenirii îndumnezeirea finală. Este de notat că Maxim concepe activitatea gnosticului de a cunoaşte raţiunile divine din Scriptură ca o coborâre a sa în

lume, marcată deopotrivă şi de „revenirea" lui spre a continua lucrarea virtuţilor. Revelaţia divină din cadrul experienţei mistice este oferită gnosticului prin har, dar urmează să fie extinsă prin activitatea următoare a gnosticului însuşi în câmpul virtuţii şi al interpretării Scripturii.

2, 16

Mai explicit decât în capătul precedent, Maxim descrie acum felul în care va avea loc viaţa gnosticului în urma coborârii sale de la înălţimea contemplaţiei mistice. Ca model al descrierii este luată replica lui Petru de după vederea lui Christos în slava Schimbării la Faţă. Replica este asociată unui paralelism al interpretării analogice, preluat de Maxim de la Evagrie şi schematizat de von Balthasar în felul următor (GC, 45):

1. Christos	Moise	Ilie
2. Monadă	Pronie	Judecată
3. Teologie	Gnoză	Virtute
4. Desăvârşire	Contemplaţie naturală	Practică
5. Înţelepciune	Dreptate	Curaj şi cumpătare

În sens larg, al doilea rând al schemei reprezintă obiectele contemplaţiei mistice. Mai precis, deoarece cunoaşterea lui Dumnezeu nu este una raţională (vezi 1, 82 şi 2, 2), nici Monada, nici Pronia şi nici Judecata nu pot deveni obiecte numai gândite. Ele trebuie asumate de gnostic la nivelul existenţei.

Din nou, e nevoie de o discriminare suplimentară; Monada este dată în contemplaţie într-un alt mod decât Pronia şi Judecata. Fiindcă se are în vedere apropierea de divinitatea incomprehensibilă, Monada nu poate fi cunoscută printr-o delimitare clară. Afirmând că gnosticul este „iniţiat întrucâtva în raţiunea Monadei", Maxim sugerează că, în cadrul contemplaţiei mistice, acesta pierde orice separaţie faţă de realitatea în care este introdus, astfel încât să o poată sesiza ca fiind ceva diferit de sine, aşa cum se întâmplă cu raţiunile Proniei şi Judecăţii, pe care acesta le „recunoaşte". Este vorba mai degrabă de acţiunea lui Dumnezeu asupra sa, lucru vizibil la nivelul întregii coloane întâi. Pentru început, teologia, pe care o putem echivala cunoaşterii apofatice, este o retragere a oricărei contribuţii umane la discursul teologic. În timp ce ultimele două rânduri ale coloa-

nei, reunite în expresia „desăvârşirea neamestecată a cugetării (φρόνησις)" se referă la o dispunere permanentă a voinței sufletului către un Dumnezeu transcendent naturii umane. Cugetarea desemnează într-un prim sens stabilit de Maxim în *Către Marin 9,* „dorința intelectuală (θεωρητικήν) de învățături raționale şi gnostice". În contextul capătului 2, 16, ar fi dorința de a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi, dată fiind condiționarea gnozei de o purificare integrală a omului, este dorință de a fi în El. Or, omului în condiție adamică nu îi este accesibilă o asemenea permanentizare a dorinței (sau „desăvârşirea...cugetării"). Existând în lumea lucrurilor multiple şi a bipolarității dintre bine şi rău, cugetării umane îi sunt puse în față spre alegere o multitudine de obiecte, față de care nu se poate exercita prin simplitatea ei originară. Este nevoită să delibereze şi, astfel, să integreze în sine, pe calea reflecției, binele şi răul. De exemplu, ascetul aflat pe o treaptă inferioară a ascensiunii gnostice, deşi doreşte apropierea de Dumnezeu, efortul de a urma dorinței sale, chiar constant, este rodul alegerilor multiple ale binelui din cele rele în diferite circumstanțe de viață şi nu rezultatul unei unice dispoziții naturale către bine, lipsită de orice luare în calcul a posibilității de a face răul. Maxim spune că o asemenea dispoziție „o arăta Domnul". Precizarea trimite la concepția lui Maxim despre voința omenească a lui Christos întrupat. Tocmai ca parte a depăşirii existenței adamice, Christos „arăta" noua condiție a omului îndumnezeit, constând în posibilitatea de a voi permanent binele, ca aspirație derivată din natura umană însăşi, „fără amestecul" lucrurilor şi gândurilor exterioare acesteia (cf. *Către Thalasie,* 42 şi *Către Marin,* 11). Cel mântuit este mântuit tocmai prin punerea lui în posibilitatea de a voi binele divin fără opoziția cărnii. Gnosticul, chiar dacă este separat prin trup de Dumnezeu, manifestă încă din această viață permanența voinței de a fi în Monadă, printr-o minte eliberată de orice urmă a lumii.

Stăruința minții în Dumnezeu înalță gnosticul deasupra condiției umane. Dar, fiind încă în lume, el este circumscris lumii naturale şi domeniului moralității. Gnosticul cunoaşte semnificațiile lor divine, de Pronie şi Judecată, însă el trebuie să facă trecerea de la starea de potențialitate proprie acestora numai întrucât sunt cunoscute, la starea de actualitate reprezentată de asumarea lor pe parcursul existenței sale (cf. şi GC, 47). Pronia (πρoνoία), literal, activitatea divină de prejudecare a lucrurilor,

este reflectată de lumea naturală. Gnosticul, trăind în lumea naturală, va avea de restabilit legătura acesteia cu sursa divină prin aplecarea cognitivă asupra lucrurilor (prin contemplația naturală). În felul acesta, el va ajunge la deprinderea dreptății, adică va acorda lumii din el şi din afara lui funcția cuvenită în ordinea iconomiei divine, anume, aceea de a releva prezența lui Dumnezeu în creație. Cât priveşte judecata (κρίσις), ca termen are înțelesurile de verdict şi distingere, ambele folosite în interpretările creației oferite de Evagrie (cf. GC, 46). Prin asocierea judecății cu sfera moralității, Maxim prezintă versantul opus al activității gnostice referitoare la natură; prin gnoză lumea este recuperată sub aspectul rațiunilor divine reflectate în ea, dar, prin virtute se înlătură ca printr-un verdict al judecății, tot ceea ce provine din ea şi stă împotriva acelor rațiuni divine. Este de la sine înțeles că nimic din natura creată de Dumnezeu nu poate fi rău potrivit esenței sale; orice lucru natural poate deveni rău numai din cauza folosirii greşite a acestuia de către om. Drept urmare, eliminarea răului din lume va însemna abandonarea relei folosiri a lumii, posibilă numai prin practica virtuții. Deprinderea „curajului şi reținerea" (ἀνδρεία καί σωφροσύνη) cuprinde două noțiuni contradictorii; cerința asumării amândurora de către gnostic este justificabilă prin faptul că acesta, deja trecut prin stadiul eliminării păcatului din trupul şi sufletul său, are de înfruntat acțiunea exterioară a lumii asupra sa, compusă din circumstanțe în care i se cere curajul faptei de virtute sau reținerea de la aceasta. În schimb, unui ascet începător i s-ar cere mai degrabă numai curajul de a înfrunta răul din ele însuşi.

Finalul capătului marchează distincția clară operată de Maxim între existența actuală a gnosticului şi cea viitoare. Realizările actuale ale gnosticului, chiar fixate prin deprinderi asimilabile inalterabilității divine, nu pot fi comparate cu cele din veacul viitor, când omul va primi puterea de a acționa având înainte numai realitatea divină.

2, 17

Relativizarea condiției actuale a gnosticului în comparație cu cea viitoare, menționată în finalul lui 2, 16, primeşte acum o justificare din perspectiva moralității. Necesitatea ca gnosticul iluminat să coboare sau să se reîntoarcă la acțiunea morală este interpretată de Maxim ca semn al limitării gnozei. Aceasta,

deoarece acțiunea morală este una desfășurată în interiorul lumii și, ca atare, face apel, la resursele naturii materiale a omului pentru a se realiza. Omul este constrâns să procedeze astfel, deoarece virtutea și valorile morale în genere nu îi sunt accesibile sub chipul lor divin („formele în sine subzistente ale celor bune") și nu are posibilitatea de a activa moral într-un mod inteligibil, adică prin „contemplație". Există, de aceea, un decalaj între conștiința îndumnezeirii obținută de gnostic prin iluminarea divină și modul în care este obligat să își ducă viața morală. Și, întrucât Maxim consideră cunoașterea mai curând existențială decât rațională, existența morală a gnosticului, separată fiind de realitățile divine, trădează o deficiență a gnozei primite (după von Balthasar, Maxim se opune, în acord cu unele reflecții ale lui Origen și Evagrie, exagerării intelectualiste a valorii gnozei, cf. GC, 69-70).

Paralela cu ascetul practic, „străin în trup", subliniază ideea că gnosticul, deși depășește condiția de a realiza virtutea prin opoziția față de materialitatea lumii, împărtășește împreună cu acesta o aceeași existență mundană și conștiința că el însuși nu se poate recunoaște ca făcând parte din ea.

2, 18

Dincolo de caracterul relativ al gnozei, rămânea întrebarea: „de ce gnosticul, odată ajuns la Dumnezeul monadic, idealul ultim al vieții ascetice, mai trebuie să se întoarcă la activitatea contemplativă și morală din cadrul lumii?". Maxim răspunde ca și în 2, 17, printr-o corespondență dintre gnostic și ascetul de pe treapta inferioară a lucrării virtuții și a contemplației naturale. Amândoi au în comun înaintarea continuă, exprimată prin perechea „de la - către" (ἀπό - εἰς, tradusă ca „din - în"; pentru frecvența exprimării progresului continuu al cunoașterii cu ajutorul acestei expresii la Origen, Evagrie și Grigore de Nyssa, cf. GC, 73-4). Spre deosebire de ascetul practic, gnosticul ajunge la un „loc" al rugăciunilor, adică la întâlnirea cu Fiul lui Dumnezeu, căruia acestea i se adresează. Prezența Logosului în lume nu este însă limitată la cea dezvăluită gnosticului printr-o „coborâre", lucru evidențiat și prin faptul că gnosticul ajunge la locul cunoașterii, dar nu la „locul" Fiului, acesta fiind „nelimitat" (ἀοριστία, precizare adăugată de Maxim la un text preluat din Origen, *De prin.* 2,11, 6, cf. GC 74). În calitate de Proniator,

Fiul este prezent în toate fiinţările, iar gnosticul se apropie de condiţia îndumnezeirii de la sfârşitul veacurilor prin extinderea gnozei sau a contemplaţiei naturale către toate modalităţile de prezenţă divină. Se apropie de condiţia îndumnezeirii mai întâi pentru că devine asemenea Logosului. În al doilea rând, pentru că mintea (*nous*) gnosticului, golită premergător iluminării, iar ulterior primind numai unul din felurile prezenţei Fiului în lume, rămâne o facultate umană dispusă să reprimească în sine modurile curente („omeneşti") de a gândi lucrurile lumii, a căror prezenţă este permanentă; similar întrucâtva şi pentru cugetul sufletului (τό φρόνημα τῆς ψυχῆς): în calitate de dispoziţie generală a voinţei reflectate este orientat către Dumnezeu, dar numai prin preocuparea de a identifica prezenţa Lui în lume poate menţine legătura cu El însuşi şi nu cu realităţile inferioare ce i se înfăţişează propriei persoane.

2, 19

Maxim oferă un nou temei pentru ideea continuării cercetării lui Dumnezeu şi după experienţa contemplaţiei mistice. Acesta constă în faptul că, deşi cunoaşterea lui Dumnezeu este limitată pentru omul actualmente existent, extinderea gnozei are un parcurs ascendent. Condiţia limitării cunoaşterii nu implică nivelarea cunoştinţelor, caz în care gnosticul s-ar putea opri din cercetare fără să-i fie afectată starea sa cognitivă. Dimpotrivă, gnosticul poate, cercetând raţiunile divine proniatoare, să se înscrie în condiţia eternă a urcuşului nelimitat al sufletului către Dumnezeul nelimitat, aceasta fiind descrierea vieţii viitoare însuşită de Maxim de la predecesorii săi, Origen şi Grigore de Nyssa (cf. GC, 74; pentru analogia cu Marele Preot, vezi 1.83 şi 2.32).

2, 20

Se aduce o precizare la viziunea nelimitării cercetării din 2, 18-19: extinderea gnozei nu este de natură cantitativă. O cunoştinţă divină nu primeşte în sine structura plurală a judecăţii omeneşti (cf. 1, 82). Gnosticul, avansând în cunoaşterea unui aspect al divinităţii proniatoare, nu face decât să îşi sporească calitativ, prin contemplaţii diferite, viziunea despre acel unic aspect, nu să îl dividă în diferite obiecte ale gândirii. Altfel exprimat, oprirea asupra unei raţiuni sau cuvânt divin va reflecta

scopul ultim al activității gnostice: avansarea în adâncul lui Dumnezeu Unul (cf. 2, 19).

2, 21

Cercetarea gnostică perpetuă nu are o finalitate sau desăvârşire în privința obiectului ei: nu putem cunoaşte în viața prezentă altminteri decât „în oglindă". Însă ajunge la o formă de împlinire la nivelul subiectului uman. Desăvârşirea este desemnată în acest capăt drept „plinătatea (*pleroma*) dumnezeirii". Aceasta apărea la Christos întrupat ca esență a sa, el fiind în aceeaşi măsură Dumnezeu şi om. Potrivit lui Maxim (cf. *Către Thalasie* 42), opera sa de mântuire constă tocmai în oferirea aceleiaşi posibilități şi omului; deşi, prin esența lui, omul este separat de Dumnezeu, primeşte harul îndumnezeirii. Mai înainte însă de realizarea mântuirii în viața eternă, omului îi este deschisă posibilitatea să imite felul în care Christos întrupat a arătat coexistența voinței umane şi a celei divine. Culminând cu acceptarea voinței divine în grădina Ghetsimani, existența lui a însemnat acceptarea deplină a subordonării voinței umane față de cea divină. Gnosticul poate duce o aceeaşi viață, substituind însă desăvârşirea în cunoaştere şi virtute posedată natural de Cuvântul Dumnezeu, cu o multitudine de contemplații spirituale şi trăiri ale virtuții, suficiente pentru a-şi putea raporta întreaga existență la realitatea divină.

2, 22

Imitarea „plinătății dumnezeirii" aflată esențial în Christos însemna pentru gnostic o activitate contemplativă (cf. 2, 21). Capătul prezent se opreşte asupra modului în care dumnezeirea îi revine esențial lui Christos în modalitatea cunoaşterii.

Explicația pentru producerea limbajului este una des întâlnită în filozofia şi medicina Antichității târzii, apărând şi la Philon din Alexandria, care atribuie funcția de a vesti gândurile prioritar limbajului neexprimat fonic (vezi, de exemplu, *Viața lui Moise*, 2. 127, cf. Mansfeld, 2005, 373-375). Numai dacă presupunem această precizare a lui Philon şi în capătul prezent, se poate susține că între minte (*nous*) şi cuvânt, respectiv, între Tatăl şi Fiul nu există o deosebire de esență (κατ' οὐσίαν). Altminteri, limbajul fonic, dependent fiind de formele exprimării, ar fi sugerat prezența unei diferențe esențiale față de minte

şi, deci, o diferenţă corespondentă între Tatăl şi Fiul. În orice caz, Maxim se apropie terminologic de viziunea subordinaţionistă despre primele ipostasuri ale Sfintei Treimi, respinsă implicit în afirmaţiile trinitare din 2, 1. Apropierea este justificată de faptul că „plinătatea dumnezeirii" este una asumată de Christos pentru om, nu una ce îi revine potrivit naturii sale ipostatice de persoană a Sfintei Treimi.

2, 23

„Sfatul" (βουλή) avea în greacă sensurile de „plan" şi „deliberare". Folosindu-se de ele, Maxim urmăreşte pe de-o parte să schimbe accentul subordinaţionist al capătului precedent şi, pe de altă parte, să facă legătura dintre cunoaşterea lui Christos şi cea gnostică. Pentru înţelegerea modului în care sunt rezolvate aceste sarcini, propun oprirea asupra termenului „sfat" ca „deliberare". În *Către Marin*, 3, se dă următoarea definiţie pentru deliberare: „se spune că deliberarea (βουλή) sau acţiunea deliberativă (βούλευσις) este dorinţa aflată în cercetarea a ceva ce stă în puterea noastră să îl înfăptuim". Aplicată la relaţia dintre Tatăl şi Fiul, „sfatul" s-ar referi la iconomia divină, fiind presupus următorul raţionament: Dumnezeu nu poate fi socotit ca fiind într-o deficienţă de cunoaştere asupra celor ce stau în puterea sa; deoarece căutarea e necesară pentru lămurirea subiectului deliberator, deliberarea lui Dumnezeu nu are cum să exprime o dorinţă în folos propriu sau pentru sine; va fi, astfel, o dorinţă pentru ceea ce stă în afara Lui, adică, pentru creaţia sa, iar înfăptuirea dorinţei este iconomia divină.

Fiind deconotat cognitiv pentru Dumnezeu însuşi, „sfatul" va exprima voinţa lui Dumnezeu de a lăsa deschisă posibilitatea ca şi altceva în afară de sine să se bucure de condiţia divină. Este „taina ţinută sub tăcere şi neştiută a iconomiei" (expresie areopagitică, cf. GC, 100), nu numai pentru că a fost necunoscută omenirii până la momentul întrupării, ci pentru că orice încercare de a o explica raţional eşuează: fiind anterioară veacurilor, voinţa divină nu poate fi justificată ca fiind determinată de vreun obiect sau o necesitate constrângătoare asupra lui Dumnezeu, aşa cum o putem face cu actele umane de voliţie (din perspectiva lui Maxim, voinţa bună din morala kantiană, declarată fără obiect, ar fi explicabilă şi ea prin ceva exterior sieşi, fie binele însuşi, fie raţiunea din care derivă). Singura modalitate

de a fi cunoscută rămâne înfăptuirea sau împlinirea ei. Fiul nu este cunoscător al voinței Tatălui decât pentru că o împlineşte odată cu întruparea sa (pregătită, de mai înainte, prin creație şi pronie). Această interpretare este concentrată de Maxim prin folosirea sub formă verbală (πληρώσας) a *pleromei*, evitând conceperea origenistă a pleromei ca o stare divină proprie Fiului în condiție ipostatică, la care sufletele de origine divină se vor întoarce la sfârşitul veacurilor (cf. GC, 100).

În acord cu cele de mai sus, gnosticul este şi el cunoscător al voinței Tatălui precum Fiul, „înger al marelui plan al lui Dumnezeu", pentru că, fiind făcut prin contemplația mistică martor al voinței lui Dumnezeu de a îndumnezei ceea ce stă în afara lui, împlineşte această voință printr-o „întrupare". Spre deosebire de cazul Fiului, întruparea nu va însemna pentru om coborârea într-o stare inferioară esenței sale. Omul este potrivit esenței sale într-o asemenea stare inferioară circumscrisă temporalității, din ea derivându-şi identitatea proprie. De aceea, întruparea voinței divine de către gnostic constă în reversul celei realizate de Fiul: va fi o înălțare, nu o coborâre, o încercare de eternizare a existenței sale mundane („la nesfârşit"), nu o asumare a existenței temporale. Aceste deosebiri fundamentale sunt exprimate de paradoxul din finalul capătului: omul se înalță pentru a ajunge la Fiul care a coborât de la sine, adică, de la natura sa divină. Acelaşi paradox îl menține din nou pe Maxim în afara origenismului (într-un capăt al cărui „caracter fundamental este origenist", GC, 100), deoarece omul nu se înalță la dumnezeirea Fiului ca ipostas treimic, ci la dumnezeirea Fiului coborât pentru om.

2, 24

Capătul 2, 23 se oprea asupra ideii că scopul vieții gnostice este sosirea la Christos coborât de la esența sa divină. Capătul prezent pune în lumină scopul coborârii, acel de a înălța omul la condiția divină. Acest scop este realizat, de asemenea, în Christos, prin învierea şi înălțarea la Cer. Gnosticul, imitându-l pe Christos, poate spera că va fi subiectul unei înălțări similare. Înălțarea nu poate fi cunoscută, necesitând o asumare existențială, imposibil de realizat înaintea sfârşitului veacurilor. Maxim oferă însă drept criteriu al măsurării ei amploarea contrastului dintre natura transcendentă a Fiului şi coborârea sa; dacă s-a

socotit necesară coborârea lui Dumnezeu la nivelul cel mai de jos al existenței, înseamnă că El a voit să apropie de divin chiar şi acel fel de existență. Apoi, pentru că înălțarea este a omului existent, nu a existenței ca atare, cel care aspiră la viața gnostică (desemnat prin expresia „cel ce aspiră la iubirea gnozei") va şti că, în funcție de gradul consacrării vieții sale lui Dumnezeu, se va bucura la sfârşitul veacurilor de o existență în El eliberată de efortul necesar acum pentru trăirea contemplațiilor şi a virtuții. Totuşi, gnosticul are numai o „bucurie mistică" sau „tainică", deoarece mobilul manifest al acțiunilor sale nu este speranța în dobândirea îndumnezeirii viitoare, ci este râvna imitării lui Christos încă neînălțat.

2, 25

Acest capăt, sprijinindu-se pe mărturiile Scripturii, susține doctrina umanității eterne a lui Christos (la care se făcuse aluzie în 2, 23). Împotriva lui Origen (cf. GC, 100), Maxim nu socoteşte că umanitatea lui Christos este numai tranzitorie în vederea înălțării la o realitate mai spirituală. Christos, simultan Fiu al lui Dumnezeu, rămâne etern om îndumnezeit, făcând astfel posibil omului să participe la sfârşitul veacurilor la o aceeaşi stare. Participarea la transcendența absolută divină este imposibilă, dar, datorită faptului că omul devine egal Fiului ca om etern, iar Fiul este şi Dumnezeu absolut transcendent, nu se mai poate susține că omul resimte diferența de condiție („diferență de loc", τοπικήν... διάστασιν, expresie preluată de Maxim de la Origen şi Grigore de Nyssa, cf. GC, ibidem) dintre o ființă supremă şi una supusă acesteia. Drept consecință, relația de iubire devine cea mai adecvată pentru descrierea raportării omului față de Dumnezeu şi nu cea de supunere temătoare; de aceea, Maxim consideră temerea ca sentiment adecvat pe deplin numai ascetului începător, iar iubirea este sentimentul dominant odată cu depăşirea acestui stadiu.

2, 26

Lipsa unei diferențe de loc între Dumnezeu şi omul mântuit este susținută în acest capăt printr-o viziune spațială a efortului ascetic. Scopul lui Maxim este acela de a arăta că urcarea treptelor ascetice înseamnă avansarea într-o condiție-loc, unde, chiar înainte de instituirea mântuirii nu mai există sursa separației

dintre om şi Dumnezeu, anume, afectarea sufletului de către lume (realizată prin facultatea „simţirii") la nivelul cunoaşterii şi virtuţii.

Suportul biblic îl constituie episodul chemării lui Avram din ţinutul Caldeii (mai precis, din oraşul Ur, aflat în sudul Mesopotamiei) în Canaan, pentru a-i fi făgăduită viitoarea naştere a unui popor ales în această ţară. Semnificaţia alegorică a Caldeii ca loc al păcatului apărea la Origen, însă semnificaţia Haranului (oraş din nord-vestul Mesopotamiei) ca loc al contemplaţiei naturale este o adăugire a lui Maxim (cf. GC, 144-145). Deşi nespecificat, Canaanul corespunde treptei gnostice. Importantă în această analogie este ideea făgăduinţei. Gnosticul lasă în urmă modurile mundane de asceză, dar şi stările unde mai este posibilă înşelarea în privinţa apropierii de Dumnezeu; odată depăşite, gnosticul ajunge la o stare numai făgăduită de îndumnezeire, dar una ce nu mai lasă loc îndoielii cauzate anterior de existenţa determinată de lume.

2, 27

Pornind de la motivul origenist al crucificării şi învierii perpetue a lui Christos (cf. GC, 58), Maxim extinde sensul cristologic al vieţii creştine. Christos nu este imitat numai de gnostic (v. 2, 23) şi nu este absent din stările vieţii ascetice premergătoare gnozei, aşa cum reieşea din viziunea spaţială a efortului ascetic din capătul 2, 26. Spaţializarea efortului ascetic este proprie omului, fiind un model pentru a ne explica devenirea noastră spirituală, însă Cuvântul divin, fiind dincolo de lumea devenirii şi coborându-se la ea doar pentru noi, poate încălca limitările spaţio-temporale în favoarea omului: el nu este într-un loc, ci în toţi oamenii şi acţiunea sa iconomică nu se limitează la un timp istoric, ci este reiterată în toţi oamenii. Scopul Cuvântului este „mântuirea tuturor" şi, întrucât mântuirea înseamnă participarea la opera iconomică a lui Christos, capătul prezintă (folosindu-se de o interpretare a epistolelor paulinice deja prezentă la Origen, cf. GC, ibidem) extremele vieţii ascetice, lupta cu patimile şi gnoza, în corespondenţă cu momentul crucificării, respectiv cu acela al învierii şi înălţării.

În privinţa vieţii gnostice, capătul aduce determinaţii suplimentare faţă de cel precedente. În primul rând, este sugerată ideea că viaţa gnosticului are sensul unei alte creaţii a omului

decât cea naturală. Cele trei „colibe" ale deprinderilor gnosticului din 2, 16 apar ca părți constitutive ale creației spirituale de sine. Noutatea acestei creații este radicală, câtă vreme se revendică, la fel ca şi prima, de la chipul lui Dumnezeu (este un aparent contrast cu 1, 13, unde figurează distincția dintre chipul lui Dumnezeu prezent în toți oamenii şi asemănarea ca rezultat al urmării vieții spirituale; însă, după cum apare mai clar în *Către Thalasie*, 52, Maxim admite libertatea interpretărilor diferite pentru „chip" şi „asemănare"; în contextul vieții gnostice, acelaşi ca şi în capătul prezent, imitarea lui Christos de către gnostic, este considerată ca „reînnoire a frumuseții chipului", în timp ce asemănarea cu Dumnezeu ar reveni mai degrabă ascetului de pe treapta inferioară a virtuții şi contemplației naturale).

În al doilea rând, se stabileşte că înălțarea gnosticului constă în depăşirea întregii creații divine, inclusiv a forțelor angelice. Citatul din *Epistola către Efeseni* se referea numai la înălțarea lui Christos, dar Maxim încredințează şi gnosticului un acelaşi fel de înălțare, câtă vreme aceasta a fost asumată de Fiul lui Dumnezeu pentru noi. Tot pentru noi, mai precis, pentru îndumnezeirea noastră, Dumnezeu a voit ieşirea din sine, manifestată primordial prin creație, inclusiv cea a ființelor angelice. Astfel încât, în măsura în care omul ajunge la îndumnezeire, scopul creației este atins şi sunt lăsate în urmă mijloacele, printre care, „toată începătoria şi stăpânia şi puterea şi domnia...".

2, 28

Privilegiul gnosticilor de a fi făcuți să participe la realitatea lui Christos înălțat, deşi ei nu depăşesc condiția naturală a existenței, ci numai starea mundană a minții devine problema tratată de capătul 2, 28. Punctul central al soluționării problemei îl constituie distincția dintre două ordini ale petrecerii Parusiei: una istorică, de la Vechiul Testament la Noul; una „mistică", de la imanența Logosului în credincioşi la sfârşitul veacului prezent (cf. GC, 48, unde se demonstrează şi apropierea lui Maxim de viziunea lui Origen, în special față de un pasaj din „A noua omilie despre *Ieremia*", PG 13, 348C). Dintre acestea, numai ordinea mistică a instaurării Parusiei deține forța universalității, petrecându-se în fiecare credincios.

Distincția amintită îi permite lui Maxim să asimileze diferența dintre ascetul practic şi gnostic cu deosebirea existentă

între credinciosul din Vechiul Testament preocupat de împlinirea cu trupul a prescripțiilor morale ale Legii și profeții sau patriarhii ce se apropiau „în mod inteligibil" (νοητῶς) de realitatea Parusiei istorice viitoare. În ordinea Parusiei spirituale, credinciosul practic îl va urma pe Christos în trup, căutând obținerea unei desăvârșiri spirituale în cadrul existenței mundane. Gnosticul însă, ca unul deja desăvârșit, se consacră, asemenea profeților, imitării inteligibile a lui Christos în slavă, așa cum va urma să vină la Parusia eshatologică. Totodată, analogia dintre profeți sau patriarhi reconfirmă faptul că Maxim consideră gnoza actuală numai o oglindă a celei viitoare (vezi și 1, 17; pentru acordul cu Origen în acest punct, cf. GC, ibidem).

2, 29

Achizițiile din capătul anterior, cele două Parusii și analogia dintre Vechiul și Noul Testament, sunt utilizate acum pentru a revela natura pedagogică a lucrării spirituale a Cuvântului în credincioși (cf. și GC, 37, pentru paternitatea origenistă a interpretării pedagogice). Legea și Profeții apar acum împreună ca modalități prin care omul era călăuzit (ἐπαιδαγώγουν, cu sensul de îndrumare morală și intelectuală) la Christos încă înainte de venirea lui în trup. În realitatea Noului Testament, Cuvântul devenit prezent în trup călăuzește sau învață omul despre Parusia ultimă. Dar aceasta nu mai are o semnificație istorică, chiar dacă survine în istorie ca sfârșit al acesteia. Ea reprezintă îndumnezeirea omului în funcție de progresul său spiritual. Din acest motiv, Cuvântul poate realiza Parusia spirituală în credincioșii capabili să se înalțe mai presus de existența în trup. Cu toate acestea, Parusia, având sensul de prezență, menține ideea unei cunoașteri depline, „față către față" a lui Dumnezeu. Drept urmare, deși gnosticul trăiește înălțarea divină prin prezența mistică a Cuvântului în slavă, nu o face decât în modalitatea în care El își premerge sieși. Cunoașterea deplină a Parusiei ultime rămâne de neatins până la realizarea ei efectivă, întocmai cum trupul văzut al lui Christos fusese imposibil de cunoscut de știința înaintemergătoare a profeților din Vechiul Testament.

2, 30

Capătul prezintă cheia de înțelegere a deosebirii existente între Parusia mistică accesibilă gnosticului și cea temporală,

familiară ascetului practic. În 2, 29, Maxim prezentase deosebire ca dualitate a venirilor lui Christos. Dar, rațiunea dualității stă în noi înșine, implicând ideea unei responsabilizări spirituale pentru modul în care ne este accesibil Christos (exprimarea la persoana întâi singular sugerează și mai pregnant această idee). Ordinea spirituală instituită de Christos face ca trăirea credinței să nu mai depindă de evenimente exterioare și, de aceea, transpersonale, precum a fost prima lui venire în trup. Singura autoritate transpersonală este cea ecleziastică, la care se face aluzie prin metafora paulinică a trupului lui Christos. Această autoritate are funcția de a reuni oamenii, datorită credinței comune, într-o aceeași realitate spirituală cristologică, indiferent de stadiile de înălțare atinse. Aflarea într-un stadiu mai jos al ascensiunii nu exclude pe nimeni de la trăirea lui Christos, ci numai părăsirea, prin păcat, a condiției de credincios. Totodată, apartenența tuturor la același trup, face ca înălțarea lui Christos numai în gnostic să fie privită ca un har divin dăruit comunității creștine și nu unui individ izolat (motiv pentru care Maxim cere gnosticului să fie pedagog pentru ceilalți, cf. și *Mystagogia,* 1; pentru apropierea dintre 2, 30 și un pasaj din Origen, *In Lev.*, hom. 7, cf. GC, 79).

2, 31

După ce la începutul capătului 2, 30 se prezentase responsabilitatea credinciosului de pe treapta căderii în păcat pentru viziunea avută despre Christos, Maxim, după o schemă aplicată frecvent, studiază același raport pe treapta imediat superioară a virtuții și contemplației naturale. Fiind intermediară între cădere și gnoză (cf., de exemplu, 1, 36; 2. 26 și 48), imaginea lui Christos oscilează. Există însă o diferență fundamentală față de condiția păcatului: Christos rămâne „Soare", adică este privit de ascet ca temei al întregii sale vieți, chiar și în momentele căderii.

Față de gnostic, ascetul practic nu se înalță împreună cu Christos, câtă vreme viața lui rămâne în ordinea lumii („întregul răstimp al zilei vieții prezente"). Viața lui se desfășoară în acord cu legea spirituală instituită de Christos întrupat (Maxim identifică expresia „Soarele dreptății" cu Logosul ca sursă a legilor morale, cf. *Către Thalasie*, 39; referința la ascetismul practic este semnalată și prin adăugarea lui „după cum e legiuit"). Însă desăvârșirea unei asemenea vieți este deja exprimabilă în terme-

nii unei înălțări („soarele rămâne neapus"), fapt ce predispune omul să participe la mântuirea oferită de Christos înălțat.

2, 32

Mai mult decât permanența vederii lui Christos în strălucirea sa (2, 31), gnosticul nu proiectează o imagine asupra Cuvântului. Mişcarea este inversă: Logosul însuşi devine prezent în gnostic şi îl proiectează (înalță) către Dumnezeu. Maxim prezintă această înălțare ca pe o strămutare la Dumnezeu a tot ce înseamnă viață prezentă în condiție umană, altceva decât prezența „soarelui dreptății" ca ajutor oferit omului pentru a nu fi învins de rău. Astfel, este „atras" la Dumnezeu omul însuşi în calitate de animal rațional, în cele două feluri de manifestare: viața intelectuală („judecățile şi rațiunile noastre", λογισμούς τε καί λόγους) şi viața fizică („mădularele şi simțurile trupului").

„Atragerea" nu înseamnă anihilarea omului, ci orientarea sa integrală către Dumnezeu, lucru semnalat în capăt prin identificarea mijloacelor de realizare a înălțării cu modurile de viață ascetică („practică şi contemplație", „virtutea şi cunoaşterea (gnoza)", întâlnite în coloanele a doua şi a treia din schema vieții gnostice, vezi comentariul la 2, 16). În afara capătului, menținerea umanității era firească, devreme ce Christos înălțat păstra şi el umanitatea (cf. comentariul la 2, 25). Von Balthasar menționează că părinții Bisericii apropiați lui Maxim (Clement, Origen, Evagrie şi Grigore de Nyssa) se opriseră şi ei asupra imaginii evanghelice a atragerii omului către Dumnezeu, comparată cu atracția unui magnet, mai ales pentru că era în acord cu viziunile despre ascensiunea spirituală din mediul filozofic greco-elenistic (cf. GC, 101). Maxim este ataşat sensului creştin al „atragerii", iar importanța introducerii ei în acest capăt constă mai ales în faptul că exprimă legătura indisociabilă dintre harul divin şi libertatea umană. Cuvântul atrage gnosticul la starea de înălțare divină („locul"), dar gnosticului îi revine responsabilitatea urmării lui Christos în această mişcare ascensională, lucru sesizabil prin îndemnul „să se înalțe cu râvnă" (κατά σπουδήν).

Imaginea marelui Arhiereu atribuită Cuvântului subliniază caracterul cristologic al gnozei, în condițiile în care tipul biblic apăruse până acum numai cu referință la gnostic şi viața acestuia (în 1,83 şi 2, 19).

2, 33

Capătul revine, prin acelaşi simbolism al luptei lui Isus Navi, la treapta de mijloc a efortului ascetic, tratată la 2, 31 din perspectiva modului în care este prezent Christos. Acum, abordarea este diferită; în locul indicării activităţii Cuvântului, „lupta" morală şi rezultatul acesteia, accesul la gnoză, sunt privite din perspectiva naturii libere a sufletului uman. În felul acesta, Maxim previne (şi o va face şi mai explicit în 2, 35) asupra erorii de a considera că ascensiunea ascetică vine din afara omului. Semnele iniţiativei libere a omului sunt considerate finalmente ambele elemente menţionate: „discernământul natural" şi „harul luminător al Duhului". Discernământul (διάκρισιν), ca facultate naturală a sufletului, relevă, după cum observă von Balthasar, valoarea pozitivă conferită de Maxim naturii (cf. GC., 38), aşa cum reiese şi din rolul important încredinţat contemplaţiei naturale (precedând şi succedând contemplaţia mistică). De data aceasta, natura oferă omului posibilitatea de a discrimina ce trebuie să facă pentru înfăptuirea virtuţii. Nu mai puţin, „harul luminător" este dat pentru o alegere (προκρῖναι), mai precis pentru ca mintea să aleagă orientarea sa către cunoaşterea lui Dumnezeu. Iar cum această alegere „a tovărăşiei înţelepciunii" este premisa revelării Cuvântului, reiese că ascensiunea mistică are ca temei ultim voinţa liberă a omului.

Viziunea libertăţii umane nu contravine consideraţiilor anterioare despre prezenţa lui Christos în viaţa ascetică. El este prezent, conlucrând cu omul pentru menţinerea efortului ascetic, aşa cum apare clar din interpretarea alegorică a rugăciunii lui Isus Navi.

2, 34

Legătura din capătul anterior între libertate şi contemplaţia mistică este tratată acum prin evidenţierea diferenţei dintre ceea ce stă în posibilitatea naturii umane şi caracterul divin căpătat de aceasta în urma gnozei. Caracterul supraauman cel mai evident este depăşirea instabilităţii discernământului natural „în sfinţi", pentru ei lucrarea virtuţii devenind o deprindere (ἕξις). Dar, cum deprinderea este o calitate proprie constituţiei volitive a omului, acest caracter rămâne uman în aceeaşi măsură. Într-un mod similar, minţii gnosticului îi este oferită puterea contemplaţiei; verbul grec tradus prin „a oferi" (χορηγεῖν) lasă

libertatea să se înțeleagă că este vorba de insuflarea „puterii" deja prezente în om, nu de atașarea uneia existente în afara lui, în Dumnezeu (cf. 2, 83).

2, 35

Se exprimă considerațiile latente din 2, 30-34: întâlnirea cu Christos nu înseamnă detașare de sine, ea realizându-se tocmai prin asumarea interioară a credinței. Această asumare interioară nu înseamnă retragerea spirituală din lume. Interioritatea apare în acest capăt mai degrabă ca o recunoaștere a condiției omului de a face parte dintr-o lume calificabilă drept exterioară numai atât timp cât suferim acțiunea ei prin patimi, nu și când impunem asupra ei, prin fapte, credința dobândită spiritual. Desprinderea de lume derivă din acest atașament originar, mai ales că obiectul căutării, Christos, este prezent pentru om, într-o formă inferioară, chiar de la începuturile vieții de credință.

În schimb, orice căutare a lui Dumnezeu întemeiată pe exterioritate, cum ar fi încercarea de a-l descoperi prin cercetarea intelectuală a naturii sau prin deducerea acestuia din concepte raționale, ar situa „căutătorul" în afara prezenței lui Christos (v.1, 19, pentru indicarea necredinței drept cauză pentru căutarea zadarnică a lui Dumnezeu). În acest sens, creștinul autentic nu îl caută propriu-zis pe Dumnezeu, fiindcă acesta îi este deja prezent în lucrarea credinței, ci doar înaintează către modurile superioare de revelare a prezenței lui imanente.

2, 36

Prezența lui Dumnezeu în noi, căutătorii (v. 2, 36), este justificată prin respingerea cele două feluri în care acesta ne poate părea absent: intelectual și moral. Intelectual, Dumnezeu poate părea absent prin conștiința transcendenței sale, exprimată de Maxim printr-un termen areopagitic: „nesfârșirea divină" (θεϊκῆς ἀπειρίας, cf. GC., 40). Cât se petrece la nivelul conștiinței, Maxim îi opune sentimentul speranței, care ne conduce la conștientizarea iubirii lui Dumnezeu față de oameni. Însă când devine o poziție intelectuală de contestare a prezenței lui Dumnezeu în lume (de tipul „deismului" modern), opoziția lui Maxim devine de natură filozofică (cf. GC., ibidem). După citatul paulinic, este introdusă concepția potrivit căreia ființările naturii nu posedă în ele însele ființa, ci o primesc prin participarea la ființa divină

a Logosului Proniator. Subzistența lucrurilor create este numai potențială (de aceea, sunt moarte), urmând ca ele să fie aduse la existență de actualitatea (*energeia*, lucrarea) Fiului (cf. ibidem, unde se remarcă apropierea de Dionisie, *Num. Div.*, 6). Totuşi, participarea la acțiunea Logosului nu implică ideea că ființările mundane capătă un caracter divin (sau că reprezintă, spinozist, modurile de a fi ale substanței divine). Maxim le consideră ca parte a „abisului", opus „cerului" reprezentat de transcendența absolută a lui Dumnezeu.

Legătura dintre transcendența absolută şi, dacă vrem, proximitatea absolută a Logosului de creaturile sale este tratată aluziv în a doua interpretare a „cerului" şi „abisului". „Cerul" ca „teologie" ar corespunde apropierii apofatice de Dumnezeu (nu numai discursului apofatic), „abisul" ca „taină a iconomiei" apropierii catafatice. Ideea implicită este aceea că, ajungând prin credință la asumarea ambelor raportări față de Dumnezeu, descoperim coborârea Cuvântului în lume şi, în felul acesta, transcendența şi imanența divine nu mai stau în izolare una de alta, aşa cum ar presupune rațiunea scepticilor. Maxim le consacră acestora ultimele rânduri ale capetelor, imputându-le incapacitatea de a cunoaşte transcendența divină şi imanența iconomiei pe calea cercetării raționale, denumită aici, „demonstrativă" (ἀποδεικτικῶς). Gândindu-ne la faptul că discursul apofatic s-a dezvoltat originar în filozofia „demonstrativă" a platonicienilor referitoare la transcendența Unului, acuzația lui Maxim vizează mai ales deficiența rațiunii umane de a stabili o legătură între transcendența de tip divin şi realitatea depăşită de aceasta. Iar absența stabilirii unei asemenea legături, cunoscută şi trăită prin credința creştină în Logosul ipostatic şi mântuitor, ne îngăduie să afirmăm că nu este înțeleasă nici transcendența însăşi.

Scepticismul moral în privința posibilității coborârii lui Dumnezeu la nivelul vieții căzute în păcat este înlăturat de Maxim laolaltă cu respingerea scepticismului intelectual. Aceeaşi credință ne conduce nu numai la iluminarea minții, dar şi la înălțarea în virtute. În plus, pe baza altor capete (precum secvența 1, 36-47), ştim că pentru Maxim, participarea cosmosului la lucrarea Logosului are drept sens posibilitatea omului de a înainta către îndumnezeire, atât prin cunoaşterea naturii create, cât şi prin realizarea faptelor de virtute în cadrul acesteia.

2, 37

Capătul furnizează o nouă explicaţie pentru prezenţa aceluiaşi Cuvânt divin în toate etapele credinţei. În opoziţie clară cu ideea unei transcendenţe divine absolute, Maxim îndrăzneşte să confere Cuvântului un atribut exclusiv mundan, „devenirea". Cuvântul devine potrivit condiţiei spirituale a credinciosului. Ascetul practic, din pricina activităţii sale desfăşurate în interiorul lumii, ilustrează devenirea iconomică a Cuvântului sub aspectul prezenţei sale proniatoare (cf. 2, 36); gnosticul sau ascetul contemplativ ajunge la Cuvântul ipostatic. În cazul gnosticului, exprimarea contradictorie „(Cuvântul) devine precum era la început" reflectă ideea constantă a lui Maxim, potrivit căreia accesul la gnoză e condiţionat de practica virtuţii. Această devenire are loc numai în raport cu „îngroşarea" lui din viaţa practică, de la care pornind poate fi înţeleasă şi „slăbirea" ori „subtilizarea" lui prin „gânduri spirituale" (πνευματικοῖς νοήμασι). Este o devenire a Cuvântului şi nu numai o realizare a ascetului, deoarece înălţarea lui Christos întrupat a instituit participarea lui şi la acest fel de ascensiune.

2, 38

Deosebirea „devenirilor" Cuvântului (vezi 2, 37) se dovedeşte a avea un caracter pedagogic. Acest fapt este indicat de activitatea pedagogică a creştinului; pentru eficienţa didactică a moralităţii este nevoie de coborârea Cuvântului la condiţia proprie creaturilor. Pentru instruirea proprie (desemnată de expresia „teologie mistică") Cuvântul este duh, iar modurile de exprimare a cunoaşterii sale nu mai sunt lingvistice, fiind înlocuite de „contemplaţii". Aceeaşi viziune despre „teologia gnostică" apare în tratatul omonim al lui Dionisie (1, 3), unde se precizează că întâlnirea mistică e realizată de cel care depăşeşte, printre altele, toate „ecourile şi cuvintele cereşti").

2, 39

Maxim rămâne la concepţia lui Dionisie Areopagitul, folosindu-se de o distincţie fundamentală a acestuia. Faţă de capătul precedent, nu mai este tratată pedagogia morală, ci discursul teologic (formula „cel care vorbeşte despre Dumnezeu" traduce verbul grec θεολογεῖν). Ca o altă formă a instrucţiei contemplative de sine, discursul apofatic menţine în limbaj depăşi-

rea limbajului şi, implicit, a cunoaşterii raţionale susţinute de limbaj. (literal, *apophasis* (negaţie) înseamnă îndepărtare de la exprimarea unui cuvânt, iar *kataphasis* (afirmaţie) urmarea unuia; pentru concepţia lui Dionisie, vezi, de exemplu, *Num. Div.*1,1).

2, 40

Instrucţia de sine este prezentată acum explicit ca o angajare integrală a omului, morală şi intelectuală. Ea nu depinde nici de predarea virtuţii, nici de ascultarea discursurilor teologice, având ca sursă intermediară interioritatea umană, iar ca sursă ultimă Cuvântul imanent credincioşilor. Fiind prezent în credincioşi, Cuvântul nu poate fi substituit de o învăţătură venită din exteriorul acestora, fie morală, fie teologică.

Această imagine a pedagogiei se apropie de concepţia platoniciană despre cunoaştere ca reamintire a unor cunoştinţe obţinute de sufletul preexistent coborârii sale într-un trup. Maxim nu acceptă însă doctrina preexistenţei sufletelor (aşa cum o făcea Origen); drept urmare, reamintirea nu are ca obiect o realitate întâlnită în trecut şi destinată unor suflete într-o condiţie diferită de cea prezentă. Reamintirea este conştientizare a unei prezenţe, Christos, iar cunoştinţele rememorate sunt destinate sufletului actual, variind în funcţie de condiţia lui spirituală.

Capătul 2, 40 poate fi luat şi ca o cheie de înţelegere a restului capetelor. Maxim nu este preocupat să expună doctrine teologice, fiind mai degrabă interesat de oferirea unor învăţături protreptice pentru realizarea personală a urcuşului mistic.

2, 41

Din cercetarea opusului cercetării interioare, întreprinsă în acest capăt, reiese implicit că aflarea prezenţei Cuvântului în noi înşine este scopul naturii umane. Ideea lui Maxim este susţinută implicit prin definirea omului ca „animal înzestrat cu raţiune (*logos*)" şi de echivalenţa dintre logosul uman şi Logosul divin. Cuvântul nu este numai raţiunea de a fi a omului, dar în acelaşi timp şi raţiunea lumii. De aceea, conştiinţa imanenţei Logosului face înţeleasă şi lumea, lucru evident prin faptele de virtute, pentru Maxim, ilustrări ale folosirii naturii potrivit sensului ei divin.

Este de remarcat că viziunea din acest capăt nu lasă loc pentru absenţa lui Christos din om. Chiar şi cel care refuză cre-

dința prin fapte rămâne atașat de Christos, însă în modalitatea negativă a „încarnării".

2, 42

Capătul situează în aceeași condiție cu omul supus patimilor (tratat în capătul anterior) și pe credinciosul limitat la asceza trupului. Maxim nu face o deosebire între înclinația pentru viața imorală a trupului și preocuparea pentru moralitatea acestuia, în ambele cazuri Christos fiind făcut „carne" (între 2, 41 și 2, 42 funcționează paralela dintre viața animalică a păcătosului și jertfirea acestei vieți exprimată prin „jertfele de animale" ale practicantului ascezei corporale). Spre deosebire de interioritatea prezenței lui Christos, exclusivitatea ascezei fizice este descrisă în termenii trăirii exterioare a credinței: „litera", textual, cuvântul rostit (ῥητόν) al Scripturii, este auzită din afară, fiind la fel de exterioară precum supunerea față de legi.

2, 43

Sursa folosită de Maxim pentru elaborarea acestui capăt și a următorului este Origen (*In Luc. Hom.* 4, cf. GC., 40). În contextul de față, capătul oferă o justificare pentru „căderea" celor care urmăresc realizarea exclusivă a virtuților fizice. Cauza căderii este raportarea personală la prezența divină care se livrează identic pentru toți oamenii. Identitatea prezenței este exprimată de Maxim prin menționarea acelorași elemente în cazul celor căzuți și ridicați: creațiile divine și cuvintele Scripturii. Mijloacele de apropriere a elementelor sunt relativ comune: contemplația (θεωρία, traductibilă și prin „vedere") este prezentă la amândoi în privința naturii create, dar la cel căzut mai degrabă ca vedere, iar cuvintele Scripturii sunt receptate prin conformare de cel căzut, însă auzite sau înțelese de cel ridicat. Deosebirea fundamentală constă în gradul de angajare a interiorității; ascetul trupesc întâmpină lumea și creatorul ei prin facultatea simțirii, cea prin care omul stă deschis asimilării obiectelor externe sieși, în vreme ce ascetul consacrat sufletului se folosește de duh sau spirit (πνευματικῶς), văzut de unii Sfinți Părinți ca fundament al întregii activități psihice (cf., de exemplu, Clement, str. 6, 16), deci, ca punctul extrem al interiorității. În același timp, duhul (πνεῦμα) posedă aceeași natură cu harul

divin („noul duh al harului...") şi este partea sufletului unde se regăseşte chipul divin încredinţat oricărui om.

O altă sugestie implicită a textului, bazată pe faptul că substantivul folosit pentru „ridicare" (ἀνάστασις) înseamnă şi „înviere", este aceea că ascetul orientat către suflet este adus la cunoaşterea învierii, adică la conştiinţa posibilităţii de a depăşi planul material, introdusă de „noul duh al harului".

2, 44

Adăugarea „Israel" la citatul din Evanghelia după Luca înseamnă, pentru vocabularul alegoric adoptat de Maxim, o referinţă la condiţia omului subordonat „legii duhului" (vezi 2, 53). De aceea, noua interpretare a citatului este una de „laudă", adică de evidenţiere a sprijinului divin conferit omului consacrat efortului ascetic autentic, pornind de la treapta de început a acestuia, cea a războiului cu patimile. Chiar dacă patimile pot fi sesizabile prin afectarea conduitei fizice, Maxim prezintă războiul ca unul dus cu mijloacele sufletului: judecăţile (λογισμός).

2, 45

Echivalenţa dintre „ridicare" şi „înviere" (vezi comentariul la 2, 43) devine punctul de sprijin pentru interpretarea alegorică a martorilor învierii în capetele 2, 45-46. Maria Magdalena corespunde ascetului trupesc. Eroarea acestuia nu constă în considerarea Cuvântului drept creator al lumii, ci în reducerea iconomiei divine la activitatea creaţiei. Eroarea este în principal practică, dar poate deveni intelectuală. Ne putem imagina că Maxim are în vedere ascetul care resimte numai datoria de a-şi înfrâna trupul de la patimi şi apreciază împlinirea ei suficientă pentru a beneficia de învierea cu trupul dovedită de Christos. Ultima apreciere echivalează cu formarea unei concepţii greşite. Refuzul lui Christos de a se face accesibil unui asemenea ascet este spre folosul acestuia, deoarece îl determină să îşi conştientizeze eroarea pornind de la constatarea absenţei divinului în viziunea mundană ce îi circumscrie viaţa de credinţă. Mai concret, ascetul practic este lăsat de Christos să fie copleşit de greutatea inerentă efortului de a înfăptui virtutea cu trupul, pentru a-i indica acestuia că Dumnezeu nu trebuie căutat la nivelul trupului. Logosul nu este nici grădinar al lumii, dar nici medic al trupului. De aceea, cine crede că Logosul este Domnul dintr-un

„Doamne ajută" rostit în împrejurările pământeşti ale vieţii, va afla că El nu ajută, fiind necesar să fie căutat într-un alt fel, unul spiritual.

Acesta este singurul capăt din cele două sute unde Dumnezeu este denumit Stăpân (Δεσπότης), iar credinciosul apare în poziţie inferioară („preconcepţie inferioară"). Putem deduce de aici faptul că Maxim vede acest tip de asceză ca fiind pe treapta cea mai de jos a credinţei. Capătul 4, 67 din *Despre dragoste*, în care apare denumirea de „Stăpân" este întrucâtva lămuritor; Maxim face distincţia dintre actele făcute după voia lui Dumnezeu, constând în împlinirea poruncilor divine şi actele făcute de bunăvoie - voturile vieţii monahale. Cele din urmă sunt socotite inferioare primelor; Maxim le admite ca mijloace de a obţine „mila Stăpânului" doar dacă neîmplinirea poruncilor este involuntară („din slăbiciune"). În capătul de faţă, Maxim nu se apleacă asupra acestei excepţii, fiind vizat cel care, voluntar, urmăreşte să reducă realitatea învierii la modul său limitat de a înţelege credinţa.

Putem măsura cel mai bine natura spirituală a viziunii lui Maxim despre viaţa ascetică, dacă ţinem seama de atitudinea lui în privinţa vieţii monahale trăită pentru ea însăşi. Plasarea acesteia la nivelul inferior al credinţei contrastează evident cu aprecierea pozitivă din orice vreme pentru viaţa monahală. Pentru Maxim, aşa cum poate fi dedus şi din expresia „preconcepţie" (πρoλήψις), voturile monahale se originează în ataşamentul nostru natural faţă de lume, anterior devenirii spirituale. Voturi precum cele enumerate în 4, 67, „fecioria, necăsătoria, sărăcia şi retragerea din lume", sunt văzute ca forme de trăire a acestui ataşament în registru negativ. Ele nu sunt cerute de Christos, mântuitor al tuturor oamenilor în funcţie de împlinirea spirituală a poruncilor divine; alegerea lor de către om are sens numai când prin ele se urmăreşte ascensiunea spirituală pozitivă către virtute şi gnoză.

2, 46

Folosindu-se de analogia dintre înfăţişarea lui Christos înviat apostolilor şi revelaţia gnostică (deja folosită de Origen şi Grigore de Nazianz, cf. GC., p. 67), Maxim construieşte opoziţia absolută faţă de ascetismul trupesc, căruia însuşi Cuvântul înviat i se opune prin absenţă. Astfel, în contradicţie cu deschide-

rea către lumea exterioară realizată de simțire și cu atitudinea anticipativă provenită din atașamentul față de lume (πρόληψις), gnosticul ajunge la dezvăluirea Cuvântului mai întâi prin închiderea față de lucrarea simțurilor, apoi prin încetarea oricărei inițiative umane de cunoaștere a divinului - Cuvântul vine „în chip neștiut" (ἀγνώστως). Contradicția este semnalată și la nivelul modului de viață: față de absența Logosului în asceza trupească, viața gnostică ulterioară revelației este una a prezenței permanente și manifeste a lui Christos. Este prezent moral, oferind nepătimirea și intelectual, prin insuflarea Duhului. Drept urmare, lumea pierde puterea de stăpânire asupra sa, gnosticul subordonând mijloacele prin care aceasta ține omul departe de Dumnezeu: duhurile rele ca forțele instigatoare ale patimilor pentru lume și aspectul vizibil al lumii. Cel din urmă este depășit prin aflarea tainelor sau a rațiunilor iconomice ascunse în ființări.

2, 47

Capătul 2, 47 distinge din nou între asceza trupului și a sufletului pe baza unei stări comune: cercetarea cuvântului despre Dumnezeu. În acord cu 2, 45, presupunem că Maxim denumește prin „cuvântul despre Dumnezeu" raționalitatea lumii sau Logosul proniator care poate indica într-un sens teleologic imediat accesibil că ultima cauză a lumii trebuie să fie Dumnezeu. Din acest motiv, cercetarea „potrivit cărnii" crede că îl are ca obiect direct pe Dumnezeu însuși, sărind peste faptul că raționalitatea lumii este aceeași cu Logosul ce impune o lege a duhului și, de aceea, excluderea lumii din noi înșine. Căutarea gnosticului parcurge în schimb calea mai lungă a duhului. Urcușul la Tatăl se face prin asumarea vieții interioare conforme Cuvântului, alcătuită din „contemplații înalte". Acestea nu oferă rezultatul ultim al căutării decât pentru că sunt parte a imitării spirituale a ascensiunii lui Christos la Tatăl; fără să fie reamintit și aici în mod clar, Maxim consideră că obținerea contemplațiilor mistice este posibilă numai prin mortificarea prealabilă a lumii din noi (totuși, aluzia la această concepție apare în expresia „părăsind pământul și cele pământești").

Citatul din Evanghelie exprimă, prin asimilarea cercetătorilor „potrivit cărnii" cu iudeii, ideea constantă a lui Maxim că interpretarea trupească a Logosului ne apropie de religiozitatea

anterioară iconomiei divine realizată de Christos (cf., de exemplu, 2, 42).

2, 48

Capătul se foloseşte de analogia din capătul anterior dintre iudei şi păzitorii numai cu trupul ai ascezei. Noua analogie trebuie înţeleasă cu ajutorul capătului 2, 26, unde parcursul lui Avram din Caldeea (stadiul pătimirii) în Ţara Făgăduinţei (gnoza), străbătând Haramul Mesopotamiei (stadiul confruntării virtuţii cu păcatul), era tipul ascensiunii gnostice. Faţă de 2, 26, Maxim nu se referă la Caldeea ca loc al dorinţelor pătimaşe, ci numai ca loc al „vieţii pătimaşe", aluzie la faptul că asceza trupească, deşi se fereşte de comiterea păcatului, rămâne o condiţie supusă influenţei lumii (verbul grec *pathein* putea desemna suferirea a ceva, fără nici o conotaţie morală) şi păstrează o viziune falsă despre Dumnezeu, aceeaşi cu a celor stăpâniţi de patimi („se creează şi sunt adoraţi idolii păcătoşilor").

Fără să indice că are loc trecerea reală în Mesopotamia şi Canaanul făgăduit, ne putem imagina că Maxim admite posibilitatea înaintării în perfecţiune chiar şi în cadrul ascezei trupeşti, mai ales că în 2, 26 peregrinarea lui Avram stătea analogic pentru urcuşul determinat de voinţa umană. Reţinerea constantă de la păcat ar putea conduce la realizarea virtuţilor şi pe ascetul trupesc, însă nu şi la „starea (κατάστασις)", se subînţelege, interioară, de realizare „a oricărui bine". Aceasta este deprinderea inalterabilă a virtuţii dobândită numai de gnostic (cf., de exemplu, 1, 81 şi 2, 16). Fără o asemenea deprindere, ascetul trupesc nu poate practica virtutea decât în modalităţile failibile ale omului, fiind oricând ameninţat de recăderea în patimi sau în exterioritatea disciplinării exclusive a trupului (ilustrări ale căderii de pe treptele înalte de asceză pot fi găsite la Evagrie, în descrierea acţiunii patimilor, cf. *Tratatul practic,* mai ales 15-33). Pentru exprimarea acestei idei, Maxim face aluzie la momentul biblic al strămutării poporului evreu din Ţara Făgăduinţei în Babilon, imperiu aşezat în zona Mesopotamiei şi folosit de unii scriitori creştini, primul fiind autorul *Apocalipsei,* ca simbol al lumii prezente (cf. Lampe, 1961).

2, 49

Aparenţa comună posedată de ascetul autentic ajuns la iluminarea gnostică şi ascetul trupesc este demascată ca aparen-

ță sub un nou aspect. Este vorba despre situația în care amândoi pot manifesta o aceeași preocupare pentru lume („Babilon"), angajându-se în cercetarea practicii morale. Intențiile lor rămân, însă, diferite. Din capetele 1, 28-29 aflăm că Maxim încredințează exclusiv gnosticului datoria de a le oferi altora îndrumare morală. Acum se precizează că pentru îndeplinirea unei asemenea datorii este nevoie de cunoașterea lumii (a cunoaște cum se practică virtutea presupune să cunoști și spațiul practicii și natura practicantului). Datoria este o constrângere opusă intențiilor subiectului și la fel va fi și aplecarea cognitivă spre lume. Gnosticul este înscris, printr-o intenție morală superioară - iubirea de Dumnezeu –, în activitatea de cunoaștere a realităților divine, bune prin propria lor natură; printr-un paradox, morala, pe care o definim ca știință a binelui, îi va părea gnosticului un rău. De aceea, implicarea sa în cunoașterea sferei moralității este involuntară și nicidecum parte a demersului său de apropiere cognitivă față de Dumnezeu. Dimpotrivă, capetele anterioare ne permiteau să deducem că sfera mundană a moralității figura ca unicul obiect al cunoașterii despre Dumnezeu proclamată de ascetul trupesc.

Singura rațiune indicată de Maxim pentru implicarea gnosticului în pedagogia morală este necesitatea de a contribui la mântuirea celorlalți. În ciuda imaginii de la începutul capătului, în care gnosticii sunt asemănați oamenilor drepți duși silnic în robia Babilonului, datoria pedagogică apare și ca o imitare a coborârii Fiului în lume pentru mântuirea oamenilor; de asemenea, invocarea exemplului oferit de Apostolul Pavel evidențiază și mai mult caracterul pozitiv al „coborârii".

2, 50

Capătul 2, 50 este primul din secțiunea 2, 50-55, unde Maxim se folosește de interpretarea analogică a domniilor lui Saul și David, pe care o găsim elaborată mai extins în *Întrebarea 65* din *Răspunsuri către Thalasie*. David ca fondator al unei noi familii regale, din care se va naște fizic Isus Christos, era lesne de considerat ca tip al gnosticului ce trăiește viața de credință prin asumarea iconomiei spirituale a Fiului; Saul, ca rege anterior lui David, devenea, astfel, tip al vieții ascetice orientate spre trup, fiind considerată de Maxim ca una în acord cu iconomia divine premergătoare momentului Întrupării (în *Către Thalasie*, 65, pot fi găsite justificări mai extinse ale acestei analogii).

„Fericitul David" este luat în acest capăt ca tip al gnosticului. Liniştirea lui Saul ar echivala cu activitatea pedagogică morală atribuită gnosticului în capătul precedent. Dar, partea a doua a capătului pare să aibă în vedere activitatea de cunoaştere realizată de gnostic pentru el însuşi. Aceasta ar consta în cercetarea Scripturii, care îi apare sub forma înțelesurilor spirituale, ca urmare a „contemplațiilor gnostice". Scopul unei asemenea cercetări nu poate fi avansul în cunoaşterea lui Dumnezeu, dat fiind că aceasta îi este oferită prin contemplațiile mistice directe. De aceea, Maxim îi conferă o funcție terapeutică; mintea se odihneşte de (presupunem) truda implicării ei în cunoaşterea formelor mundane ale moralei. Nu numai ca urmare a funcției pedagogice, mintea gnosticului, deşi primeşte iluminările divine, persistă în ataşamentul ei față de lume, chiar dacă este eliberată de lucrarea păcatului (vezi, de exemplu, *Către Thalasie*, 6). Acest ataşament îl reprezintă „conştiința (συνειδήσις) răului", iar prin conştiință trebuie să înțelegem afinitatea cu lumea, nu subordonarea mentală față de lucrurile lumii.

2, 51

Analogia are ca țintă descrierea vieții gnosticului. Este o descriere aluzivă a tabloului mai elaborat din 2, 16. Iluminarea divină („părul ca de foc") este temeiul reunirii celor două laturi ale activității omului în lume, morală şi intelectuală („ochi frumoşi"). Anterior iluminării, virtutea este un efort uman împotriva păcatului, iar dobândirea gnozei i se opune, petrecându-se prin acțiunea harului divin. În cazul gnosticului, morala şi cunoaşterea stau amândouă sub semnul divinului şi îi sunt accesibile simultan.

În plus, pentru gnostic, nu mai există contradicția prezentă în realizarea umană a virtuții şi a cunoaşterii pornind de la interpretarea Cuvântului divin (la care se face aluzie prin expresia „înțelesuri divine". Pozitivitatea modurilor de trăire a virtuții nu lasă loc ezitării între bine şi rău, iar Scriptura se deschide prin înțelesuri divine, încetând să mai reprezinte dualitatea literă / duh.

2, 52

Unitatea vieții gnostice sub semnul iluminării divine spirituale înseamnă desăvârşire. Asceza trupească, opusă acestui fel

de viață („închinarea trupească față de Lege"), nu poate pretinde desăvârşirea integrală a omului, chiar dacă ar putea conduce la excelență unele laturi ale sale, precum abținerea de la înfăptuirea păcatului. De aceea, Maxim o vede şi în acest capăt sortită să fie în urma iconomiei cristologice. Partea finală a capătului sugerează o altă idee curentă în concepția lui Maxim, anume, faptul că gnosticul, prin plasarea întregii sale vieți sub semnul lui Dumnezeu, anticipă îndumnezeirea finală, identificabilă cu rațiunea originară a iconomiei divine din „inima lui Dumnezeu".

2, 53

Incapacitatea ascezei trupului de a se acorda cu iconomia cristologică este reluată şi în acest capăt, dar din perspectiva ataşamentului față de acțiunea lui Dumnezeu pentru lumea văzută. Maxim respinge viabilitatea legii naturale dată la începutul iconomiei divine. Analogia cu neascultarea lui Saul față de porunca divină de a ucide amaleciții se sprijină pe concepția lui Maxim despre păcatul originar. Adam fusese înzestrat cu suflet inteligibil şi trup senzorial, iar Dumnezeu îi porunceşte ca trupul să slujească naturii sale inteligibile (cf. *Către Thalasie*, 43). Neascultarea lui Adam concretizată în cedarea față de înclinația irațională a trupului devine rectificabilă în Christos pe baza asumării spirituale a credinței şi depăşirea lumii văzute; în termenii folosiți de Maxim în acest capăt, se înlocuieşte „legea naturală" cu „legea harului".

Fuga de păcatul cu trupul nu poate fi virtutea cu trupul, adică nu se poate menține structura opozitorie a cunoaşterii sensibile obținute de vechiul Adam din pomul cunoştinței binelui şi răului (cf. ibidem). Singura fugă posibilă este angajarea pozitivă în apropierea spirituală de Dumnezeu; mai întâi prin pacea nepătimirii din suflet, apoi prin primirea harului divin al gnozei (Maxim face aluzie la numele fiului lui David, Solomon însemnând pace şi la opera sa de construcție a templului din Ierusalim).

2, 54

Substratul analogic al capătului este mustrarea adusă de preotul-judecător Samuel lui Saul pentru neascultarea poruncii de ucide întreg poporul amaleciților, acesta fiind şi motivul ungerii lui David ca viitor rege al Israelului. Samuel îi cere lui Saul

şi uciderea lui Agag, regele amaleciţilor şi singurul dintre ei lăsat în viaţă. Pornind de aici, Maxim stabileşte necesitatea de a înlătura din minte şi forma cea mai comună a ataşamentului faţă de lume, când aceasta conduce la neascultare. Fiind vizată în continuare „neascultarea" celor ce adoptă o asceză trupească, este de presupus că Maxim se referă la nesupunerea faţă de legea harului; nesupunerea constă în folosirea „cugetului trupesc" (...τοῦ χοϊκοῦ φρονήματος...) pentru prezentarea Logosului ca un fals Dumnezeu, unul interesat de morala naturală şi nu de cea spirituală (în I Regi, 15, 23, Samuel asimilează neascultarea lui Saul cu idolatria). Ataşamentul faţă de lume este, aşadar, considerat păcat, chiar dacă înfăptuirea păcatului este numai intenţională (în acest capăt, Maxim condamnă „iubitorii de păcat", nu „păcătoşii"; „cugetul trupesc", nu păcatul cu trupul).

2, 55

Ca un argument în plus împotriva ascezei trupeşti, capătul de faţă prezintă failibilitatea acesteia în faţa păcatului. Abordarea este quasi-psihologică, de felul analizelor despre producerea patimilor, pe care le găsim întreprinse de Evagrie în *Practicul.*

Mândria minţii ascetului trupesc este o consecinţă a ignorării unui exerciţiu de transcendere spirituală a lumii din el însuşi. Menţinerea „cugetului pământesc" (amintit în capătul precedent) avea drept urmare şi un ataşament faţă de sinele mundan sau pământesc, identificat implicit de Maxim cu „mintea iubitoare de păcat". De altfel, este uşor de imaginat că ascetul interesat numai de atingerea desăvârşirii în modalităţile vizibile, va căuta simultan să îşi facă vizibilă pentru alţii propria persoană (vezi, de exemplu, 1, 19). Un alt motiv de mândrie sugerat de acest capăt constă în absenţa perceperii caracterului ascensional perpetuu al cunoaşterii lui Dumnezeu. Dacă Logosul divin este coborât la nivelul mundan al vieţii morale, nu mai există nici un motiv pentru a căuta mai departe îndreptarea vieţii potrivit lui, mai ales că formele de trăire a virtuţii pot deveni obişnuinţe ale comportamentului. „Depărtarea treptată de la Dumnezeu" poate fi interpretată tocmai ca o indicaţie pentru faptul că o practică ascetică originar asumată pentru Dumnezeu, capătă treptat caracterul unei obişnuinţe (de exemplu, retragerea din lume este conştientizată de ascet ca fiind pentru Dumnezeu numai atât timp cât se opune obişnuinţei anterioare de a fi în lume, nu

când devine ea însăşi o obişnuinţă). Adversarul obişnuinţei este evenimentul, aici, „împrejurarea neintenţionată". Pentru că nu mai poate fi trăit ca împrejurările curente, evenimentul este întâmpinat făcând apel la temeiul obişnuinţelor. Ascetul trupesc se are pe el însuşi ca temei şi, din acest motiv, pune în joc ceea ce îi este cel mai aproape, trupul sau pântecele său, căutând la acest nivel binele propriu. Aceasta cu atât mai mult cu cât Maxim vede ca împrejurări neintenţionate diferitele suferinţe şi nevoi ce afectează viaţa fizică a omului (cf. *Către Thalasie*, 47).

2, 56

Mai sus, Maxim afirmase că nepătimirea ascetului trupesc este adusă de Cuvânt. Participarea acestuia la susţinerea oricărui om ce caută mântuirea apare acum ca „pâine a vieţii" (susţinerea activităţii morale a omului este similară prezenţei lucrării Logosului în creaţiile naturii, vezi 2, 36 şi comentariul). Universalitatea susţinerii divine este însă restricţionată de faptele morale realizate de fiecare, dar, finalmente în mod hotărâtor, de gradul de înălţare a minţii (după cum se poate remarca din propoziţia ultimă a capătului). Hotărâtor, deoarece iconomia divină a lui Christos, din care derivă şi prezenţa sa pentru om, este una spirituală, adică una ce asigură ridicarea la Dumnezeu în funcţie de condiţia spiritului fiecărui om, nu în funcţie de exterioritatea îndeplinirii faptelor morale. Pentru cazul din capătul 2, 55, vom şti că Dumnezeu „hrăneşte" practica morală a ascetului trupesc, dar, pentru că mintea acestuia refuză Cuvântul, prezenţa divină este limitată de el însuşi.

2, 57

Capătul 2, 57 prezintă împreună cu următoarele problema felurilor în care Christos este prezent sau absent în om. Prezenţa şi absenţa Domnului nu sunt luate ca predicaţii despre Dumnezeu, fiind, de fapt, polii opuşi ai proximităţii spirituale a omului faţă de El.

„Prezenţa" (ἐνδημία) este un sinonim pentru *parousia*, atribuit venirilor lui Christos în lume, dar, pentru Maxim, mergând pe urmele lui Origen, şi cu semnificaţia prezenţei sale mistice reiterabile în om (vezi 1, 28 şi comentariul); în plus, termenul folosit în acest capăt accentuează (prin prefixul ἐν-) ideea prezenţei sau a locuirii interioare. „Absenţa" (ἀποδημία) nu semni-

fică inexistența, ci îndepărtarea de la ceva sau condiția de a fi departe; cu acest sens, expresia convine adevărului de credință că Dumnezeu atotprezent nu poate fi niciodată propriu-zis absent (urmând aceste semnificații, am optat în traducere pentru echivalarea lui „a fi prezent" cu „a fi aici", iar pentru „a fi absent" am preferat „a fi departe").

În capătul 2, 57, Maxim se referă la gradul cel mai înalt al prezenței Domnului în om, atins prin contemplațiile mistice, totuși, unele ce oferă o cunoaștere limitată (vezi 1, 70 și 2, 17). Depărtarea Domnului este dictată de limitarea condiției de a fi încă în lume, surmontabilă numai la sfârșitul veacurilor, când vom ajunge la „contemplația față către față".

2, 58

Maxim coboară distincția din capătul anterior la nivelul celor două feluri de asceză, practică și contemplativă. Se precizează că ascetul practic beneficiază de prezența constantă sau locuirea Domnului în el prin virtuți, deoarece Maxim nu le atribuie acestora calitatea de a fi excelențe ale comportamentului uman, așa cum s-ar considera într-o etică seculară, virtuțile fiind creații divine eterne (cf. 1, 50). Îndepărtarea Domnului de ascetul practic nu se petrece abia când acesta se opune virtuții păcătuind, ci în măsura în care activitatea morală își pierde orice temei spiritual („rațiune", textual, *logos*). Pentru ascetul dedicat contemplațiilor naturale (cunoașterea este a „ființărilor"), Domnul este prezent sub forma adevărului cuprins în ele, pentru că acestea nu sunt forme de cunoaștere derivate din rațiunea umană. Diferit față de absența din practica virtuții, orice abatere de la cunoașterea contemplativă e suficientă pentru a implica îndepărtarea Domnului. Se întâmplă așa, deoarece orice cunoaștere diferită de contemplație capătă caracter uman sau este una „locuită" de rațiunea umană.

2, 59

În 2, 58 fusese prezentată modalitatea pasivă de a se afla în preajma prezenței divine proprie ascetului ce nu a ajuns să o cunoască prin contemplații mistice. Ar urma, prin contrast, ca gnosticul să aibă parte de o participare activă la realitatea divină, adică să ajungă la cunoașterea directă a Domnului. Însă, în acord cu afirmația din 2, 57, Maxim prezintă acest lucru ca fiind

imposibil, atât timp cât gnosticul există în lumea de aici. El nu poate veni la Dumnezeu, deşi s-a îndepărtat de lume.

Capătul 2, 17 prezenta această situaţie sub forma peregrinării gnosticului în lume ca străin. Von Balthasar remarcă aspectul „tragic" al vieţii gnostice din concepţia lui Maxim, stabilind totodată apropierea ei de ideea platonico-origenistă a unei duble esenţe a omului: esenţa sa de fiinţă naturală aparţinând lumii şi esenţa de fiinţă spirituală situată în planul realităţii mai presus de lume (cf. GC., 69). Maxim nu se referă la o dublă esenţă a gnosticului, cât mai degrabă la natura experienţei sale spirituale de cunoaştere a lui Dumnezeu. Modalităţile umane de cunoaştere, ale „cărnii", sunt înlocuite de „contemplaţiile mai înalte" ce îl pun în preajma Logosului ipostatic, dar gnosticul nu le poate înţelege pe cele din urmă decât coborându-le în mintea lui şi, astfel, îndepărtându-se de sursa lor. Proprie minţii umane este discursivitatea, pe care Maxim o vede ca o formă a lucrării simţirii. Simţirea depinde de obiecte exterioare omului pentru naşterea înţelegerii, iar gnosticul va căuta şi el altceva decât Logosul ipostatic pentru înţelegerea iluminărilor primite; acest altceva este reprezentat de „ghicituri", adică de cuvântul Domnului multiplu şi prezentat în imagini proprii simţirii, pe care gnosticul îl regăseşte în Scripturi. Astfel, gnosticului îi rămâne inaccesibil „cuvântul (raţiunea) simplu" al Domnului. Mai concret, Maxim se referă la condiţia gnosticului de trăi şi după iluminarea mistică în căutarea înţelegerii lui Dumnezeu, mai ales folosindu-se de interpretarea spirituală a Scripturii (cf. 2, 18-19).

2, 60

Pentru că gnosticul era nevoit să coboare de la Domnul prezent în contemplaţia mistică la înţelegerea cuvântului său multiplu şi sensibil exprimat de Sfânta Scriptură, Maxim concentrează în 2, 60 doctrina despre Scriptură menită să evidenţieze raportul dintre Cuvântul divin ipostatic şi Cuvântul divin scris (doctrina este fidel origenistă, cf. GC., 36). Motivul principal este opoziţia dintre sensul spiritual al Scripturii, originat în raţiunile inteligibile ale tuturor fiinţărilor şi ascunderea acestora în spatele sensului senzorial şi multiplu al cuvintelor scrise. Nu mai puţin, ambii termeni ai opoziţiei sunt opera Logosului. Raţiunile ultime sunt prezente în Logos în felul Ideilor din teoriile

metafizice platoniciene. Maxim le denumeşte „tipuri" în loc de „idei", plasându-se mai aproape de vocabularul interpretării alegorice a Scripturii, decât de platonism. „Tipurile" exprimă prin ele însele adevărul, spre deosebire de cunoştinţele umane, cărora adevărul le este o valoare ataşată din afara lor; de exemplu, pentru interpretarea Scripturii, cuvintele ei nu pot fi luate ca adevăr spiritual, ci trebuie dedus din ele. Cât priveşte modalitatea de cunoaştere, între Logosul ipostatic simplu şi „tipuri" există o înrudire de natură, câtă vreme acestea sunt „clare şi goale", aşadar, simple (prin opoziţie cu lipsa simplităţii din cunoaşterea raţională, vezi 1, 82).

Ieşind iconomic din condiţia sa ipostatică, Logosul coboară tipurile inteligibile din el la nivelul minţii umane, dând naştere Cuvântului lui Dumnezeu scris. Maxim nu se referă numai la cuvintele Evangheliei, ci la iconomia întrupării, cea din urmă fiind luată ca prototip al modalităţii coborârii lui Dumnezeu către oameni. La fel cum Logosul devine om, raţiunile din el sunt învăluite în forme sensibile, singurele accesibile direct omului. Din nou similar întrupării, aşa cum Domnul întrupat era simultan om şi Dumnezeu, cuvintele Scripturii sunt simultan rostiri accesibile înţelegerii comune, dar şi raţiuni divine. De aceea, interpretarea alegorică a Scripturii, aflată în căutarea „tipurilor" spirituale, nu se îndepărtează de textul scris, ci doar înaintează dincolo de aparenţa lui, către raţiunile divine originare ascunse în fiecare cuvânt.

1, 61

Coborârea raţiunilor divine la forme sensibile de exprimare este justificată pornind de la realitatea vieţii de credinţă, nu numai de la caracterul natural al minţii umane (cum se încercase în 2, 60). Începuturile credinţei şi ale vieţii ascetice îl au ca obiect pe Christos despre care se vorbeşte în mărturiile scrise ale Scripturii. Asceza practică a virtuţii este şi ea subordonată moralităţii evanghelice scrise; de exemplu, pentru a dobândi virtutea iubirii semenilor nu este nevoie de altceva decât de ascultarea cuvintelor lui Christos despre iubire consemnate de Evanghelii.

Însă, ascensiunea gnostică are pentru Maxim şi valoarea unei purificări a minţii. Virtutea şi contemplaţiile naturale au ca efect desprinderea minţii umane de formele sale mundane –

„golirea minții". Numai datorită acestei minți goale, gnosticul poate primi prin contemplațiile mistice prezența lui Christos însuşi. Modalitate de cunoaştere mistică este redată de acelaşi termen, „percepție" (traducerea lui προσβολή), prin care se desemna mijlocul folosit pentru apropierea de Christos din stadiul de început al credinței. Este vorba, aşadar, de o cunoaştere directă de genul celei senzoriale. Deşi Maxim nu dezvoltă ideea mai departe, este lăsat să se înțeleagă că gnosticul, fiind adus la cunoaşterea Cuvântului ipostatic simplu, se va raporta la această experiență pentru a putea, după aceea, să regăsească rațiunile simple din el ascunse de cuvintele Scripturii. Astfel, interpretarea gnostică a Scripturii se face de sus în jos, nu de jos în sus, aşa cum este cazul pentru toți ceilalți credincioşi.

2, 62

Capătul 2, 62 pare să concentreze argumentul pe care îl vom reda în continuare. Scriptura este folosită de ascetul de pe treptele inferioare gnozei pentru îndrumarea sa morală şi pentru dobândirea contemplațiilor naturale, adică pentru a cunoaşte cum trebuie să se comporte şi cum trebuie să se apropie de natură - cele două tipuri de dreptate indicate în textul acestui capăt. Pentru că mai înainte (în 2, 61) se arătase că gnosticul ajunge la cunoaşterea Logosului însuşi, el nu va mai fi supus celor două feluri de dreptate. Chiar dacă gnosticul este dator în continuare să se consacre cunoaşterii rațiunilor naturii şi practicării virtuților, el o va face în numele lui Christos primit prin iluminarea mistică şi nu în numele celor două legi. În privința Scripturii, pentru gnostic, cunoştințele morale şi intelectuale oferite de aceasta nu vor valora decât sub aspectul lor spiritual, pe care îl obține pornind de la aceeaşi cunoaştere mistică a Logosului ipostatic, generatorul tipurilor ascunse de cuvintele omeneşti.

Alegoria depăşirii tăierii şi a netăierii împrejur trimite şi la ideea că gnosticul nu îşi întemeiază credința pe cele ce îi sunt familiare („împrejur") în ordinea lumii, morala şi natura, primele de care se apropie credinciosul prin viața sa de credință şi prin modalitatea de a primi mesajul Scripturii.

2, 63

Pentru modul de viață gnostic, întemeiat pe Logosul însuşi şi nu pe legile morală şi naturală proprii lumii şi oamenilor năs-

cuți în ea, o caracterizare potrivită era cea de renaştere. De aceea, capătul de față abordează tocmai motivul renaşterii. Dacă citim capătul pornind de la sfârşitul lui, putem considera că Maxim urmăreşte totodată să ofere o ilustrare pentru felul în care o rațiune divină unică, anume, transmiterea Duhului Sfânt, devine plurală în limbajul biblic. Ca motiv al pluralității este indicată diversitatea lucrării Duhului pentru a se conforma diversității celor ce îl primesc („subiectul" este denumit *hypokeimenon*, termen aristotelic folosit de Maxim pentru indicarea pasivității ființărilor mundane, cf. 1, 82). Este de remarcat că, din lista de patru nume şi feluri diferite ale lucrării Duhului lui Dumnezeu, numai gnosticul are parte de survenirea Duhului sub numele său propriu, de Duh Sfânt.

Din punctul de vedere al textelor evanghelice de la care se porneşte, lectura oferită de Maxim este ea însăşi o ilustrare a modului în care cunoştința finalmente experimentală a unicității divine poate ignora pluralitatea imaginilor din cele două perechi. Astfel, fără să existe o justificare în textele Scripturii, Maxim postulează unicitatea şi identitatea Duhului subzistentă în toate cele patru denumiri.

Cât priveşte, „renaşterea" gnosticului în Duhul Sfânt, Maxim reia ideea exprimată în ultimele două capete, potrivit căreia temeiul întregii vieți a gnosticului, morală şi gnostică, devine Logosul revelat în contemplațiile mistice. Prezența Duhului Sfânt asigură dobândirea modului gnostic (cunoscător) de viață propriu celui iluminat; darul „înțelepciunii" corespunde felului gnostic de înfăptuire a virtuții (înțelepciunea ca σοφία este apropiată de σωφροσύνη, înțelepciune practică, amintită ca deprindere gnostică de trăire a virtuții în 2, 16), în timp ce gnoza corespunde activității sale intelectuale (vezi, de asemenea, 2, 16).

2, 64

La fel ca 2, 63, capătul apare formal ca o ilustrare a posibilității de a interpreta acelaşi cuvânt biblic şi rațiunea unică la care se referă în feluri diferite, în acord cu diferențele dintre oamenii cărora le revine respectiva rațiune. Cât priveşte conținutul, prin interpretarea poruncii Sabatului, Maxim face acum distincția între felurile diferite de înfăptuire a virtuții specifice ascetului practic şi gnosticului.

Moralitatea ascetului practic este una a conflictului dintre iraționalitatea trupului (semnificată de imaginea animalului irațional) şi modurile de realizare practică a virtuții. Un asemenea mod (τρόπος) reprezintă calea specifică de punere în practică a unei virtuți prescrise obiectiv de legile morale (cf. GC., 144). Pentru reuşita punerii în practică a modurilor este nevoie de o inteligență practică, adică una ce îşi exercită ştiința supunerii trupului față de poruncile morale. Dacă urmăm specificarea mai clară din 1, 37, Sabatul moralității practicului constă în starea de nepătimire, adică în instrucția morală a corpului realizată până la punctul în care acesta nu se mai opune înfăptuirii virtuții.

Moralitatea gnostică este una a acordului dintre trup şi minte în urmarea rațională a virtuții (trupul este denumit rob pentru ilustrarea participării acestuia la raționalitate). Începutul „raționalizării" trupului este indicat prin cuvintele „deja fiindu-i încredințate contemplațiile" (ὡς ἤδη λογισθέν θεωρήμασι; verbul grec indică mai clar că încredințarea este o aducere a trupului la înțelegere). Încercând o explicație concretă, vom spune că gnosticul, cunoscând realitățile divine ca ființă existentă într-un trup, determină pătrunderea în conştiința existenței sale mundane a faptului că viața sa nu este limitată la spațiul lumii. Drept urmare, pentru soluționarea problemei comune oricărei existențe, „cum se poate trăi bine?", gnosticul depăşeşte în conştiință variantele de răspuns oferite de lume: „asigurarea binelui fizic", sau „supunerea existenței față de cerințele morale". Gnosticul ştie că binele cel mai mare al existenței a fost participarea trupului alături de minte la primirea contemplațiilor mistice şi, de aceea, va căuta să trăiască în aşa fel, încât trupul să stea în continuare alături de minte pentru ascultarea normelor de conduită. Coparticiparea devine posibilă, deoarece mintea însăşi este cea care oferă normele de conduită, în text, „poruncile gnostice ale minții"; pentru gnostic ca om ce există în trup pentru realizarea binelui moral nu va mai fi necesară raportarea la nişte reguli de conduită din surse exterioare sieşi. Mintea este sursă a poruncilor nu în calitate de facultate umană, ci în virtutea iluminării primite de la Cuvântul divin. Mintea gnosticului, astfel iluminată, devine capabilă să recunoască rațiunile virtuții din Logosul însuşi, pe care apoi le exprimă practic sub forma „poruncilor".

2, 65

Capătul este destinat completării descrierii moralității gnostice din capătul 2, 64. Era de completat în primul rând cu explicarea modului în care subzistența fizică a trupului poate fi raționalizată. Maxim începe tocmai de aici. Trupul ca parte irațională apare „înjugat" minții, la fel ca în cadrul moralității practice, însă există o deosebire fundamentală între cele două morale la nivelul acțiunii exercitate asupra acestuia. Mintea gnosticului nu se află în război cu trupul şi nu caută supunerea lui (aşa cum făcea mintea practică), deoarece acesta nu îi rezistă prin propunerea unui alt bine decât cel voit rațional. Trupul este doar „mânat" sau călăuzit către lucrarea proprie, mintea oferind numai coordonarea vieții fizice conforme virtuții. Coordonarea nu provine direct din minte, una ce este ataşată numai virtuții sub aspectul sensului ei divin, integrând-o ca atare în activitatea sa contemplativă. Pentru activitatea practică a virtuții, mintea face apel la inteligența practică, ce menține raportul direct cu existența în interiorul lumii. Maxim se fereşte să o denumească inteligență sau rațiune practică, deoarece, în cazul gnosticului, ea nu mai deține controlul absolut asupra vieții morale, fiind mai degrabă „un rob" al minții iluminate. Se preferă, cu o oarecare ezitare, desemnarea ei prin numele generic al mijloacelor folosite pentru exercitarea funcției sale: „modul de trăire a virtuții potrivit practicii, sau modul ce dă naştere virtuții". Față de modurile virtuții folosite de ascetul practic, modul gnostic este unul rațional, derivat din mintea iluminată de rațiunile divine. Vorbind despre cumpărarea „robului" de către minte cu „judecăți apte să discearnă" (τοῖς διακριτικοῖς ... λογισμοῖς), Maxim exprimă raționalizarea practicii în termenii unei pierderi suferite de mintea contemplativă. Ea părăseşte relația simplă cu virtutea pentru a face inteligibile, deosebindu-le, rațiunile ultime ale diferitelor feluri de înfăptuire a virtuții (ori, într-o exprimare mai scurtă, pentru a deosebi „rațiunile poruncilor", vezi 2, 11; apropierea de această expresie este sugerată în GC, 144).

Rezultatul conlucrării dintre mintea iluminată şi modul practic de înfăptuire a virtuții nu este simpla nepătimire din asceza practică, încă failibilă în fața împrejurărilor exterioare sufletului (cf. 2, 55). „Sabatul" conlucrării este instituirea în suflet şi în trup a unei stări (κατάστασις) perpetue de virtute sau a

unei „deprinderi (ἕξις) inalterabile", altfel spus, o preînchipuire a condiției viitoare de îndumnezeire a trupului şi sufletului.

2, 66

Moralitatea creştină se sprijină pe învățăturile conținute în Scriptură. De aceea, Maxim aplică rezultatele din 2, 64-65 la cazul folosirii Cuvântului lui Dumnezeu.

Moralitatea practică, lipsită de înțelegerea poruncilor, va folosi cuvântul Scripturii după modelul animalelor iraționale, ca „paie şi fân". Partea sufletului responsabilă pentru primirea cuvintelor Scripturii este denumită de Maxim drept „partea pătimitoare" (τό παθητικόν). Denumirea se referă la partea irațională a sufletului, căreia îi sunt subordonate facultatea impulsivității (θυμὸς) şi cea a poftei (ἐπιθυμία). În capătul 3.35 din *Despre dragoste,* unde se regăsesc aceste distincții, Maxim prevede posibilitatea purificării părții pătimitoare, deci, participarea acesteia la virtute. Mai clar, Nemesius (scriitor creştin din secolele IV-V, probabil sursa principală pentru concepția psihologică profesată de Maxim, cf. Combesis, în M. 91, apud PSB 82, n. 355) definea partea pătimitoare (*pathos*) a sufletului „ca mişcare sensibilă a facultății râvnirii produsă de imaginea binelui sau a răului" (Nemesius, *De natura hominis,* 16). Definiția face inteligibilă afirmația lui Maxim despre funcția Scripturii în moralitatea practică: ascetul preia din Scriptură imaginile binelui apte să-i impulsioneze activitatea morală. Reducerea Scripturii la imagini înseamnă însă ratarea sensului spiritual al cuvintelor divine.

Moralitatea gnostică se hrăneşte din Cuvânt în modul specific naturii umane, adică, rațional („pâinea" este hrana omului, dar, se subînțelege, şi „pâine a vieții", cf. 2, 56). De aceea, Maxim încredințează „părții spirituale a sufletului" (τό νοερόν), cea mai de sus din schema psihologică platoniciană, funcția de a se apropia de Cuvântul Scripturii. Făcând aceasta, mintea nu primeşte un impuls pentru realizarea virtuților, adică pentru împlinirea persoanei în ordinea lumii, ci pentru susținerea activității sale spirituale, în urma căreia se poate împlini potrivit identității supralumeşti a omului, ca ființă ce poartă chipul lui Dumnezeu.

Cele două analogii biblice surprind treptele evoluției gnosticului. În primul stadiu, al înaintării către desăvârşire („pe

drum"), gnosticul este prins în activitatea de a se folosi de Cuvântul lui Dumnezeu pentru susținerea vieții contemplative și morale. Cum se specificase în 2, 65, face aceasta recurgând la raționalizarea modului practic de trăire a virtuții, acesta fiind analogic asimilat cu un „rob". Primul citat redă cuvintele unui rob, Eliezer, trimis de patriarhul Avram să aducă în Ținutul Făgăduinței ca soție pentru fiul său Isaac o femeie din neamul său aflat în Mesopotamia (*Gen.*, 14). În vocabularul analogic folosit de Maxim pe parcursul acestor capete, povestirea biblică descria modul în care mintea gnostică (= Abraham) se folosește de modul virtuții (= robul Eliezer) pentru a aduce la starea gnostică (= Țara Făgăduinței; nunta este rezultatul asocierii inseparabile a vieții trupului la viața minții) trupul existent până atunci în subordinea moralității oscilante (= Mesopotamia). Maxim lasă să se înțeleagă că mișcarea de coborâre din starea gnostică presupune și o descindere de la lectura Scripturii în duh la aflarea sensurilor sale adecvate vieții morale în cadrul lumii (= animalele robului Eliezer). Al doilea citat indică viața gnostică ajunsă la desăvârșire. Când împlinirea virtuții devine o deprindere, trupul fiind deja înscris la înfăptuirea rațională a virtuților, mintea gnosticului nu mai are nevoie de o lectură morală a Scripturii și, astfel, se dispensează de urmărirea modurilor virtuții („robii"). Cât privește episodul biblic, Maxim se baza pe următoarele asocieri: levitul făcea parte din tribul cel mai sfânt al lui Israel, iar locuința sa era pe Muntele Efraim, la casa Domnului - gnosticul desăvârșit este cel mai sfânt dintre credincioși; bătrânul din Ghibeea era cel mai drept om dintr-o cetate de păcătoși, cărora le stăpânește râvna de a corupe oaspetele său levit, oferindu-le concubina acestuia, care, în cele din urmă, moare - gnosticul acceptă morala trupească, pentru că i se oferă cea mai bună existență în interiorul lumii, stăpânind păcatul prin jertfirea spirituală a trupului; levitul nu are nevoie de hrană din partea gazdei și nici de robii acesteia - gnosticul desăvârșit, chiar supunându-și trupul la existența morală, încetează să mai aibă nevoie de acea lectură a Scripturii care să-l edifice asupra modurilor de viață virtuoasă.

2, 67

Capătul reia doctrina despre adecvarea Scripturii ca unic Cuvânt al lui Dumnezeu la diferitele condiții spirituale ale cre-

dincioşilor. Analogiile se datorează în cea mai mare parte lui Origen (cf. GC., 51-52), dar dispunerea lor pentru exprimarea amplitudinii crescânde a funcţiei Cuvântului răspunde strict unei probleme latente din capătul anterior. Anume, dacă gnosticul desăvârşit nu avea nevoie de o lectură morală a Scripturii, se putea pune problema dacă nu cumva este vorba de neputinţa acestuia de a înţelege cuvintele divine altfel decât spiritual. Răspunsul oferit de Maxim reia, dar în manieră pozitivă, consideraţiile ultima dată exprimate în 2, 49. Gnosticul deţine capacitatea de a-i instrui pe ceilalţi, folosindu-se de interpretările Scripturii adecvate condiţiei lor spirituale.

Construcţia capătului pune în corespondenţă efectele pe care le are Cuvântul divin al Scripturii asupra credincioşilor şi efectele pedagogice ale învăţăturii transmise de gnostic pe baza înţelegerii aceluiaşi Cuvânt. În prima parte, efectele Cuvântului sunt măsurate progresiv în funcţie de pozitivitatea lor. Astfel, pentru primul stadiu al devenirii spirituale, Cuvântul nu valorează pozitiv, ci pentru forţa lui de a se opune răului. Negativitatea se împleteşte cu pozitivitatea în al doilea stadiu - al realizării virtuţii; Cuvântul este folosit pentru îndepărtarea răului din suflet („adâncul"), dar şi pentru instituirea posibilităţii de a dobândi starea morală de nepătimire (indicată prin faptul de a fiinţa bine (τό εὖ εἶναι), vezi şi 1, 56). La stadiul gnozei, se ajunge să cunoască Cuvântul numai sub aspectul său pozitiv, ceea ce înseamnă potrivit naturii sale inteligibile, iar Maxim indică folosirea lui în perfectarea deprinderii (ἕξις) contemplaţiei. Dar Cuvântul divin (al Scripturii, dar şi al lui Dumnezeu) nu rămâne pentru sine, ci se întrupează, coborându-se de la natura lui (2, 60). Din acest motiv, gnosticul care foloseşte Scriptura în scop pedagogic ajunge la un grad şi mai mare de cunoaştere a lucrării Cuvântului, decât simpla folosire a lui în scop contemplativ, recuperând plenitudinea efectelor sale în favoarea sau pentru mântuirea tuturor oamenilor.

A doua parte a capătului reia cele patru condiţii spirituale de mai sus, dar din perspectiva putinţei de a fi înălţate de gnosticul ce primeşte din Scriptură „învăţătura (διδασκαλία, cu înţelesul de instruire) evlavioasă, dreaptă şi mântuitoare". Descrierea efectelor pedagogiei are următoarele două caracteristici: gnosticul este instruit (de el însuşi) pentru atingerea perfecţiunii în ordinea divină (pentru îndumnezeire), în timp ce restul

categoriilor de credincioşi sunt aduse la împlinirea din ordinea naturii (pentru a dobândi ceea ce se cuvine ca omul să fie în mod natural - fiinţă înzestrată cu raţiune); în afara presupusei instrucţii de sine a gnosticului, în toate celelalte cazuri învăţătura are efecte morale şi nu intelectuale.

2, 68

Dacă în capătul anterior efectele Cuvântului erau raportate la stările spirituale ale credincioşilor, capetele 2, 68-70 se referă la acţiunea Cuvântului asupra ascensiunii spirituale a acestora. Primul capăt se opreşte asupra ascensiunii către Dumnezeu realizată de ascetul practic. Este o ascensiune, deoarece, chiar dacă nu se avansează către gnoză, parcurgerea vieţii potrivit virtuţii conduce la primirea mântuirii, adică la Dumnezeu. De altfel, prin extensie, existenţa umană în genere nu poate fi privită, din punct de vedere creştin, ca o degenerare treptată până la moarte, ci mai degrabă ca avansare către integrarea (într-un fel sau altul) în ordinea divină a vieţii de după moarte. Însă dispunerea cursului vieţii către Dumnezeu prin asumarea practicii virtuţii înlătură clivajul dintre viaţa prezentă şi cea viitoare; ascetul practic beneficiază deja de susţinerea vieţii sale de către Cuvântul lui Dumnezeu, acesta fiindu-i cale ce îl ajută să nu se abată de la scopul lui prin căderea în patimi sau în păcatul slavei deşarte (semnificaţiile abaterii la stânga sau la dreapta sunt preluate de Maxim din Evagrie, *Practicul*, 58, cf. GC., 52).

2, 69

Capătul afirmă participarea plenară a Cuvântului la ascensiunea spirituală a credincioşilor. Simbolurile evanghelice sunt folosite mai întâi pentru a susţine prezenţa Cuvântului la progresul ce marchează trecerea de la asceza practică la gnoză. În a doua parte a capătului, pe baza denumirii Cuvântului drept „cale, uşă, cheie, împărăţie", Maxim oferă imaginea extinsă a participării acestuia la tot ce reprezintă ascensiune. Astfel, ca împărăţie, Logosul este finalitate a oricărei ascensiuni spirituale, fiind realitatea mântuirii, dar şi început al oricărei deveniri, pentru că toate fiinţările sunt în actualitate numai prin participare la fiinţa proniatoare a acestuia (vezi comentariul la 2, 36). Momentele mediane ale ascensiunii spirituale de până la pătrun-

derea în veacul viitor la împărăţia divină, sunt şi ele susţinute de Logos, fiind simbolizate de termenii cale, cheie şi poartă, dintre care ultimii doi se referă la înălţarea gnosticului. Funcţiile Logosului de a se lăsa deschis şi de a fi poartă ca iniţiator (εἰσαγωγεύς) al gnosticului reflectă viziunea lui Maxim despre contemplaţia mistică. Chiar dacă o asemenea contemplaţie nu ajunge la aflarea naturii interne a Logosului (din „împărăţie"), proximitatea gnosticului faţă de Cuvânt nu lasă loc nici unei distanţe spirituale.

2, 70

Noul set de nume atribuite Logosului prezintă în continuare participarea acestuia la progresul spiritual al credincioşilor. Primele trei atribute („lumină, viaţă şi înviere"), arată cum Logosul poate desfăşura un acelaşi tip de lucrare în privinţa credincioşilor aflaţi pe trepte diferite de ascensiune. În felul acesta, de exemplu, în cazul „luminii" credinciosul preocupat de realizarea virtuţii cu fapta, are parte de aceeaşi activitate iluminatoare a Logosului ca şi gnosticul pus în faţa tainelor divine, chiar dacă lumina nu înseamnă pentru primul credincios decât „strălucirea sufletului", nu şi a minţii (la fel de universală este oferirea Cuvântului ca viaţă, pentru că orice credincios se mişcă „întru cele divine"; la fel învierea, oferită pentru „*orice fel* (s.n.) de corupere..."). În schimb, adevărul este rezervat numai gnosticului (gnosticul este indicat în text prin menţionarea deprinderii), pentru că, deşi lucrarea Cuvântului este universală, numai cel ce are parte de contemplarea mistică poate să îl cunoască nemijlocit şi apoi să participe la realitatea („adevărul") acestuia.

2, 71

Universalitatea lucrărilor Cuvântului în credincioşi este acum dublată de completitudinea prezenţei ipostasurilor treimice încă de la nivelul cel mai de jos al vieţii de credinţă, după Maxim, practicarea virtuţilor prescrise de poruncile divine. Ideea completitudinii derivă direct din concepţia despre Sfânta Treime exprimată de Maxim în capătul 2, 1. Prezenţa mistică a Logosului în porunci, una din concepţiile fundamentale ale lui Maxim (cf. GC., 62), este presupusă probabil în toate locurile din aceste capete unde Maxim se referă la prezenţa lui în viaţa

morală. Explicația acestei prezențe este aceea că poruncile reprezintă lucrările lui Dumnezeu pentru a aduce omul la moralitate şi, deci, la mântuire. Iar cum lucrările Logosului pentru om sunt tot atâtea feluri în care el însuşi se coboară, poruncile vor conține prezența lui tainică. Drept urmare, omul care lucrează poruncile prin împlinirea lor acceptă, de fapt, prezența în el însuşi a Logosului şi, simultan, a întregii Treimi.

Prezența în om a lui Dumnezeu în întregul său este, aşadar, posibilă şi pentru cei care rămân la treapta ascezei practice, cu deosebirea că, față de gnostici, o asemenea prezență le rămâne tainică.

2, 72

Pe baza ideii anterioare potrivit căreia lucrarea divină este actualizată prin împlinirea poruncilor, Maxim oferă în acest capăt o justificare a trecerii ascetului de la practica virtuții la gnoză. Legătura dintre cele două trepte este asigurată de „slava lui Dumnezeu", expresie ce desemna pentru Maxim natura divinității desprinsă de orice formă umană de manifestare. Ea constituie obiectul făcut cunoscut omului în cadrul contemplațiilor gnostice (cf. 1, 97). A da slavă lui Dumnezeu ar urma să reprezinte capacitatea omului de a recunoaşte divinitatea potrivit naturii ei, iar a fi slăvit de Dumnezeu ar însemna înălțarea omului la posibilitatea de a participa la natura divină.

Capătul de față extinde privilegiul accederii la slava lui Dumnezeu şi în cazul ascetului practic. Slăvirea lui Dumnezeu este supusă criteriului interiorității, măsură şi a angajării existențiale, iar ascetul practic, suferind pentru virtute, interiorizează lucrarea divină din poruncile morale împotriva bunăstării exterioare a existenței circumscrise lumii. Faptul că slăvirea lui Dumnezeu are drept răspuns slăvirea omului de către Dumnezeu apare sub două forme: harul nepătimirii şi, mai presus de acesta, harul contemplațiilor mistice. Maxim sugerează că al doilea har este acordat pe baza unei interiorizări şi mai profunde a practicii virtuții (se menționează „în el însuşi"). Dincolo de această diferență a darurilor, pătimirea pentru virtute este sursa lor comună, fiind o imitație a lui Christos întrupat care numai prin pătimire ajunge să fie înălțat la slava lui Dumnezeu (imitația este sugerată în text de citatul evanghelic, al cărui verset următor, 34, este discutat în 2, 48).

2, 73

Capătul răspunde următoarei întrebări: de ce ascetul practic, deşi este locuit de slava Logosului, nu îl şi cunoaşte ca atare, raportându-se la el numai pe baza poruncilor morale exprimate de Scriptură? Răspunsul formulat de Maxim este indicarea unei lipse de înțelegere sau percepție a Logosului prezentă la oricine care nu asociază ascezei practice şi o asceză intelectuală. Asceza intelectuală, însemnând efortul de purificare a minții de toate imaginile şi formele provenite din lume, se concretizează prin „ştiința" (ἐπιστήμη) interpretării Logosului din Scriptură dincolo de multiplul imaginilor sensibile reținute de cuvintele acesteia. Necesitatea de a te consacra unei asemenea ştiințe explică de ce ascetul preocupat numai de realizarea practică a virtuții nu poate înainta simultan şi către gnoză. O piedică suplimentară este eroarea de a deriva din eficiența practicării virtuții pe baza sensurilor imediat accesibile ale Scripturii identitatea dintre imaginea accesibilă a Cuvântului şi natura sa ipostatică. În fraza finală a capătului Maxim echivalează această eroare (cum se întâmplă şi în alte capete) cu ratarea participării la natura spirituală a iconomiei realizate de Christos.

2, 74

Capătul descrie pregătirea pentru primirea gnozei („multa ştiință" din 2, 73), în alte locuri denumită de Maxim drept „contemplație naturală". Maxim vede această pregătire ca versantul intelectual al ascezei practice, una preocupată să sustragă omul de la afectarea venită din partea lumii. Tocmai pentru că este parte a practicii, activitatea contemplativă anterioară gnozei este un exercițiu de adunare a „înțelesurilor mai înalte" din cuvintele rostite ale Scripturii, nu din duhul ei (aceasta este ideea sugerată de expresia „glasul lin al vântului"). Deşi este un exercițiu al minții, activitatea contemplativă este departe de a fi un exercițiu intelectual (vezi, de exemplu, 1, 81-83). Din acest motiv, Maxim consideră că scopul ei este dispunerea ascetului către simplitatea minții ce îi va permite să simtă (nu să gândească) simplitatea Logosului revelat prin el însuşi, nu prin multiplul şi diversitatea cuvintelor Scripturii (ideea simțirii prezenței divine apărea şi la Grigore de Nazianz, în *Omilii la Cântarea Cântărilor*, 11, cf. GC., 44).

Analogia cu viziunea avută de Ilie pe Muntele Horeb lămureşte locul ocupat activitatea contemplativă în relaţie cu practica virtuţii. Lucrarea virtuţii („muntele") este definitorie pentru întregul personalităţii ascetului, înţelepciunea contemplativă fiind numai o parte a efortului său moral (ar fi inimaginabil în concepţia lui Maxim să presupui că poţi ajunge la o minte pură de formele mundane ale gândirii, câtă vreme eşti angajat mintal şi practic în receptarea conţinuturilor lumii prin patimi). Cu toate acestea, numai această prezenţă minimală a activităţii minţii poate integra practica virtuţii în realitatea spirituală instituită de noua iconomie introdusă în lume de Christos (muntele virtuţii poate fi numit Horeb sau reînnoire numai pentru că în el se află peştera înţelepciunii).

2, 75

Capătul explică modul în care se produce detaşarea minţii de lume. Maxim se foloseşte de distincţia platoniciană dintre părere (δόξα) şi adevăr. Însă, în ciuda limbajului, opoziţia nu se referă la distincţia dintre judecăţi probabile şi judecăţi adevărate. Contemplativul nu formulează judecăţi, ci doar înlătură multiplele opinii sau impresii induse de fiinţările lumii asupra minţii sale, dar, aşa cum este precizat spre final, şi de sensurile imediat accesibile ale Scripturii. Termenul tradus prin „presupunere" (πρoλήψις) indică faptul că impresiile pătrund în minte în aşa fel încât formează separat de ea însăşi o serie nereflectată de convingeri după care sunt judecate toate lucrurile ce se dau a fi gândite. De aceea, efortul contemplativ constă în primul rând în accesul la mintea proprie, unică şi simplă. Când Maxim aminteşte că la un asemenea nivel se arată cuvântul adevărului, nu se referă la revelaţia mistică, ci mai degrabă la experimentarea simplităţii şi unicităţii cauzată de recunoaşterea sinelui ca fiind dincoace de tot ceea ce îţi apare ca fiind. Este de presupus că o asemenea experienţă îţi oferă „raţiunea adevărului" sau certitudinea că există un adevăr supralumesc unic şi simplu pe potriva minţii tale desprinse de lume. Pornind de la acest temei, ascetul contemplativ îşi poate pregăti mintea pentru primirea gnozei divine („cunoaşterea autentică"), printr-un exerciţiu de a vedea fiinţările altfel decât i se livraseră până atunci şi prin eliminarea formelor de gândire sau a presupunerilor induse de acestea. Rezumând, cunoaşterea contemplativă este recuperarea

minții din subordonarea față de lume, în așa fel încât să poată primi revelarea Cuvântului mai presus de lume.

2, 76

În acord cu succesiunea temelor tratate în capetele anterioare (începând cu 2, 71), Maxim ajunge acum la tratarea gnozei propriu-zise. De aceea, capătul trebuia să prezinte gnoza ca depășire a limitărilor întâlnite atât în practica virtuții, cât și în contemplația naturală. Limitele erau determinate de o parțialitate a cunoașterii și, deci, o parțialitate a accesului la realitatea Logosului. Maxim însă nu putea afirma necondiționat opusul sub forma: gnoza conduce omul către cunoașterea și însușirea Logosului divin în întregul lui. Nu putea, deoarece propoziția ar fi avut drept consecință ideea că omului și, implicit, creației Logosului le este dat să devină întru totul asemenea creatorului lor. Mai departe, pentru că Maxim vedea Logosul ca fiind ipostatic întru totul identic cu celelalte două ipostasuri ale Treimii ce formează dumnezeirea unică (cf. 2, 1), ar fi urmat ca omul să devină una cu Dumnezeul absolut transcendent. În cuvintele lui von Balthasar, Maxim era pus în fața problemei de a găsi punctul de convergență dintre pleroma increată a Logosului și desăvârșirea în Logos a lumii create, la care ajunge gnosticul. Problema fusese introdusă în teologie de Origen, care însă o soluționa într-un mod inacceptabil pentru teologia trinitară post-niceeană, anume, prin afirmarea faptului că omul are acces deplin la realitatea Logosului, întrucât El nu deține transcendența absolută proprie numai Tatălui (cf. GC., 80).

Maxim preferă să răspundă acestei probleme cu ajutorul cuvintelor Sfântului Pavel, care fusese prezentat în capătul precedent ca model al desprinderii contemplative de lume. Luat ca prototip al gnosticului, Pavel afirmă parțialitatea cunoașterii Logosului și aceasta va fi și poziția lui Maxim atât în privința cunoașterii, cât și în privința îndumnezeirii căpătate de om la sfârșitul veacurilor. La aceeași parțialitate este redusă și mărturisirea Sfântului Ioan, împotriva limbajului apropiat mai degrabă de viziunea unei participări depline la Cuvântul ipostatic. Maxim explică diferența mai întâi prin faptul că „gnosticii" Pavel și Ioan vorbesc din perspectiva a două stadii diferite ale vieții gnostice. Pavel, în calitate de apostol chemat după revelarea plenară de sine a Logosului în timpul primei parusii, se afla în

afara cunoaşterii şi participării depline şi, de aceea, îi era dat numai să lucreze („din lucrări") pentru atingerea desăvârşirii cunoaşterii. În schimb, Ioan, ca martor direct al revelării de sine a Logosului în slavă, deţinea deja o asemenea desăvârşire, fiindcă desăvârşirea vieţii gnostice înseamnă înălţarea la slava acestuia. Dar, potrivit lui Maxim, plinătatea cunoaşterii Logosului sugerată de cuvintele Apostolului Ioan nu poate fi înţeleasă ca o cunoaştere a Logosului potrivit naturii lui ipostatice (κατ' οὐσίαν τε καί ὑπόστασιν γνῶσις). Adăugirea „plin de har şi de adevăr" este interpretată ca o indicaţie clară a parţialităţii cunoaşterii Logosului ipostatic. Cele două determinaţii ar sta, de fapt, pentru Logosul iconomic care primeşte ca om atributele plinătăţii morale (harul) şi gnostice (adevărul), pentru a face posibil ca şi omul să ajungă la o aceeaşi desăvârşire. De aceea, îndumnezeirea omului nu înseamnă decât înălţarea la umanitatea eternă a Logosului, nu la natura sa divină (cf. 1, 25 şi comentariul). Altfel spus, îndumnezeirea este participare la plinătatea dumnezeirii Logosului accesibilă pentru noi şi ţinta ultimă a vieţii gnostice aflată în condiţia parţialităţii.

2, 77

Apropierea parţială a gnosticului de „plinătatea" morală şi cunoscătoare a Logosului este subiectul tratat de acest capăt. Iluminarea gnostică nu presupune mutarea sufletului la realitatea mai presus de lume, ci întoarcerea lui în lume pentru a înălţa existenţa sa morală şi intelectuală la nivelul spiritual al Logosului revelat numai temporar. De aceea, Maxim prezintă viaţa gnostică ca un efort pentru dobândirea unei multitudini de virtuţi şi contemplaţii, similar celui depus de ascetul de pe treapta ascezei practice. Totodată, există două deosebiri fundamentale între cele două tipuri de asceză: gnosticul nu înaintează către o altă condiţie spirituală, fiind în căutarea împlinirii în propria condiţie gnostică, pe când înaintarea în asceza practică înseamnă trecerea la gnoză; efortul gnostic nu presupune suferinţa pentru virtute şi cunoaştere, cum se întâmplă cu ascetul practic (cf., de exemplu, 2, 72), dar, dimpotrivă, „bucuria sau fericirea minţii". Cea din urmă deosebire este justificată şi de chipurile diferite ale Logosului la care au acces practicul şi gnosticul; primul asumă existenţial Cuvântul întrupat şi răstignit, al doilea Cuvântul înviat şi slăvit.

2, 78

Capătul indică cele două feluri în care sunt împlinite în lume eforturile gnosticului în domeniul virtuţii şi al cunoaşterii (interpretarea „cortului" ca finalitate a virtuţii face trimitere la locul cel mai sfânt al poporului evreu în răstimpul primirii poruncilor morale, iar „casa" la templul ridicat de Solomon, prototipul înţelepciunii). Finalitatea eforturilor înseamnă naşterea deprinderilor (cf. 2, 16). Deprinderile sunt dobândite prin multitudinea şi varietatea virtuţilor, respectiv a cunoştinţelor însuşite de gnostic în lumina contemplaţiilor mistice. În felul acesta, gnosticului nu îi mai rămâne nimic în afară din tot ceea ce vine din lume spre a fi trăit sau gândit potrivit lui Dumnezeu. Iar când existenţa este pusă integral sub semnul divinului, înseamnă că gnosticul face loc în sine lui Dumnezeu ca acela aflat în tot ce fiinţează. Prin menţionarea celor două „glasuri", Maxim pune în evidenţă faptul că gnosticul locuit de Dumnezeu îşi păstrează identitatea (nu se uneşte mistic cu divinitatea), având conştiinţa faptului că este subiectul uman al unor daruri divine. Cât priveşte „sunetul (ecoul) de sărbătoare", acesta pare să reprezinte pentru Maxim conştiinţa gnosticului că darurile primite prin raportare la existenţa mundană nu sunt decât părţi ale condiţiei unice a îndumnezeirii, la care va avea acces odată cu sfârşitul veacurilor. Este doxologie ca exprimare a slavei (*doxa*) ce o va primi; este tainică, deoarece omul nu are nici o cunoştinţă despre starea de îndumnezeire şi este neîntreruptă ca înscriere încă de pe acum în eternitate.

2, 79

Maxim prezintă „deprinderile gnostice" ca obiecte dezirabile ale vieţii de credinţă în genere, nu numai ale ascetului iluminat. Rugăciunea pentru purificare spirituală, pe care, potrivit tradiţiei, David ar fi rostit-o după căderea în păcat şi-ar afla împlinirea în harurile destinate gnosticului.

Derularea întregului parcurs al vieţii ascetice, pornind de la treapta iniţială a luptei cu patimile trupului, mai are şi o altă semnificaţie. Efortul ascetic se defineşte ca o retragere din lume în spaţiul spiritual al interiorităţii („ţinutul sufletului"). Dar, acest spaţiu se dovedeşte mic în comparaţie cu lumea repudiată, aceasta însemnând că ascetul se află într-un deficit de existenţă, sau în condiţia mortificării. Viaţa gnostică este indicată

drept singura care poate face din acest spaţiu precar al interiorităţii locul „mare" al unei plenitudini a fiinţei. În locul lumii repudiate, gnosticul primeşte harul de a deveni el însuşi o lume care, fiind lumea lui Dumnezeu - sursa întregii lumi a oamenilor, poartă în sine înţelesurile acesteia. Din acest punct de vedere, asceza nu înseamnă finalmente retragere din lume, ci spiritualizarea acesteia.

Cele trei feluri de contemplaţii sunt deprinderile vieţii gnostice (vezi 2, 16; corespund „glasurilor" şi „sunetului" din 2, 78), prin care gnosticul ajunge la asumarea existenţială a Logosului sub aspectul său divin (contemplaţii teologice), ca sursă a moralităţii (contemplaţii morale) şi drept creator şi proniator al lumii naturale (contemplaţii naturale).

2, 80

Capătul se opreşte asupra contemplaţiilor teologice, fiind totodată primul din cele trei consacrate definirii „inimii curate" (2, 80-2; despre sursa evagriană a definiţiilor, cf. GC., 94-95). La fel ca Grigore de Nyssa (cf. ibidem), Maxim consideră în 2, 80 că puritatea inimii este vehiculul prin care se poate ajunge la cunoaşterea („teologică") a purităţii divine, adică la Cuvântul însuşi aflat mai presus de lucrare sa în lume, fără însă să însemne pătrunderea la natura sa ipostatică (lucru reamintit de Maxim prin adverbul „pe cât este posibil").

Puritatea inimii şi, implicit, accesul la Cuvântul în sine, este condiţionată de însuşirea prealabilă a deprinderilor gnostice din domeniul moralei şi cel al cunoaşterii. Mai mult gradul de însuşire al acestor deprinderi condiţionează gradul revelării purităţii divine. Semnificaţia acestor prevederi poate fi aceea că gnosticul, câtă vreme încă admite în conştiinţa sa ceva diferit de sine (aspecte ale lumii sau virtuţi încă nepuse sub semnul realităţii divine în privinţa căruia a fost iluminat), nu se poate percepe unitar şi nu se poate vedea transcendând prin el însuşi existenţa mundană. Adică, nu poate dobândi caracterele („literele") divine ale Logosului: unitatea şi transcendenţa. Faptul că Logosul însuşi înscrie aceste caractere în inima gnosticului semnifică faptul că, din acel moment, interioritatea omului este consolidată de conştiinţa prezenţei divine, fără să mai fie nevoie să caute o asemenea prezenţă în exterioritatea lumii naturale şi morale.

2, 81

Noua definiție dată inimii curate o dezvoltă pe cea oferită în capătul de mai sus. Dezvoltarea constă în prezentarea activității gnostice de spiritualizare a lumii ca o ultimă urmă a apartenenței noastre la lume: „mişcarea naturală". Chiar dacă mişcarea este de spiritualizare a lumii, ea nu încetează să exprime o proprietate a lumii. De aceea, încetarea acestei mişcări înseamnă depăşirea ultimă a lumii şi primirea rațiunilor Logosului aflat ca Dumnezeu mai presus de mişcare (cf. 1, 2). Imaginea înscrierii legilor divine în inimă, pe lângă ideea stabilității, arată că ştiința Logosului în sine este cu totul diferită de orice formă de cunoaştere umană ce presupune un obiect sau o realitate de cunoscut separată de subiectul cunoscător, adică, un ataşament al minții față de „cele din afară" (vezi *Către Thalasie*, 49).

Desemnarea înscrisurilor ca legi este probabil o indicație a punerii întregii existențe a gnosticului sub semnul revelării de sine a Logosului (termenul „lege" nu este folosit în sens propriu, fiind preferat de Maxim pentru apropierea cu 2 Cor. 3, 3; cf. GC., 94-95).

2, 82

La nivelul ascezei practice, era un lucru uşor demonstrabil că mintea este afectată în configurația ei de experiența lucrurilor sensibile întipărită în memorie (vezi, de exemplu, *Către Thalasie*, 12). Maxim menține această constatare şi la nivelul activității gnostice, pe care o concepuse în capătul anterior ca mişcare naturală. Inima pură se dobândeşte când sunt eliminate efectele acestei mişcări naturale asupra memoriei (putem presupune că efectele constau în conştiința că eul îl are de aflat pe Dumnezeu ca pe ceva exterior sieşi). Purificarea memoriei face posibil ca gnosticul să aibă permanent numai amintirea lui Dumnezeu (memorie şi amintire sunt sensuri ale aceluiaşi cuvânt grec, μνήμη). Amintirea lui Dumnezeu aflată în inimă face ca avântul gnostic pentru cunoaşterea lui să devină o dorință de iubire pentru un Dumnezeu ce nu mai trebuie căutat în afară, deoarece se află ca amintire în interiorul său (aceste considerații sunt prezentate mai limpede în *Către Thalasie*, 49 şi 50).

Despre „întipăriturile" (τύποι) prin care Dumnezeu pătrunde în memorie nu putem decât presupune că sunt înțelesuri sau manifestări ale Logosului însuşi (atât cât „este îngăduit", se

subînțelege, să se arate natura divină oamenilor). Ele nu ar putea fi tipuri (rațiuni) ale Logosului iconomic, deoarece ele sunt prezentate de Maxim ca unele accesibile gnosticului şi anterior purificării inimii (cf. GC, 95, pentru diferența dintre aceste tipuri şi tipurile spirituale de care amintea Evagrie). Ca mărturie suplimentară, textul paralel din *Către Thalasie* (49) nici nu aminteşte de tipuri, preferând expresiile „frumusețe divină" şi „frumusețe pură".

2, 83

După ce 2, 82 prezentase felul cel mai înalt posibil al pătrunderii lui Dumnezeu în suflet, capetele 2, 82 şi 2, 83 sunt menite să combată ideea că înălțarea spirituală a omului ar presupune identificarea acestuia cu Logosul. În capătul 2, 83, folosindu-se de un limbaj aristotelic, Maxim menține diferența de substanță dintre mintea lui Christos şi cea umană. Ca substanță, mintea umană deține potența de a se actualiza spre a fi cu adevărat ea însăşi (vezi 1, 3 şi comentariul). Potența (δυνάμις,) minții este indicată drept „puterea (δυνάμις) gândirii" cu înțelesul de „facultate". Maxim precizează mai întâi că facultatea gândirii nu este eliminată de Logos sub forma „privației". Cum privația însemna pentru Aristotel înlocuirea în acelaşi subiect a unui predicat cu un altul opus (*Categorii* 12a), precizarea lui Maxim previne asupra oricărei încercări de a interpreta îndemnurile de a depăşi mundanitatea gândirii ca unele ce solicită excluderea facultății gândirii.

Următoarele negații ale posibilității identificării vizează ipoteza, potrivit căreia facultatea gândirii, deşi este proprie minții umane, nu mai funcționează în vederea actualizării acesteia. Maxim exclude două din variantele ipotezei: puterea gândirii nu devine o simplă formă „umplută" de mintea lui Christos şi nici nu devine potență a unei alte substanțe decât mintea umană. Consecința primei variante ar fi fost conceperea minții umane ca total inactivă, iar urmarea celei de-a doua ar fi fost identificarea totală a activității ei cu activitatea minții lui Christos. Împotriva acestor variante, Maxim vede facultatea gândirii ca potență ce duce la actualizarea minții umane „în propria ei calitate". Iluminarea divină face posibilă actualizarea de sine a minții umane, lucru pe care îl putem exprima altfel prin ideea că Logosul îndrumă pe om spre cunoaşterea de sine. Filozofic,

am fi tentați să negăm necesitatea unei intervenții divine pentru cunoaşterea de sine. Dar, în concepția lui Maxim (exprimată încă o dată şi în ultimele trei capete), până să ajungă la stadiul ultim al vieții gnostice, omul se află mereu în condiția înstrăinării de el însuşi (de „inima curată"), fiind subordonat într-un fel sau altul exteriorității lumii. Singura stare în care mintea se regăseşte pe sine este aceea în care poate depăşi lumea din ea, lucru pe care nu îl poate face decât prin adoptarea modalității de a gândi ce aparține Logosului transcendent lumii (întrucât raționalitatea umană este imanentă lumii) şi prin vederea lumii ca revelare a aceluiaşi Logos.

2, 84

Contestarea identității dintre trupul lui Christos şi trupul nostru este mai uşoară decât respingerea identității minților. Aceasta, pentru că expresia „trupul lui Christos" indică mult mai clar că este vorba despre iconomia Logosului, adică, despre ceea ce este Logosul pentru om. Explicația oferită de Maxim cuvintelor paulinice redau, de aceea, viziunea sa despre iconomia divină. Christos a luat asupra sa firea umană pentru a arăta posibilitatea depăşirii spirituale a înclinației trupului de a cădea în păcat, iar noi suntem trup al lui Christos în măsura în care vom realiza, prin noi înşine, o aceeaşi depăşire.

2, 85

Fără să fie o parte de sine stătătoare a şirului capetelor, aşa cum precizează Maxim în final, capătul 2, 85 deschide tema eshatologiei (abordată în secțiunea 2, 85-93). Apelul la Scriptură este singurul sprijin ferm pentru abordarea unei teme care, din cauza referinței ei la o realitate inaccesibilă omului actual, lasă loc mai degrabă speculației (fragilitatea oricărei concepții despre eshatologie este semnalată de Maxim în majoritatea capetelor din această secțiune). Scriptura nu oferă însă o semnificație unică pentru termenul „veac" şi nici pentru „sfârşitul veacurilor", adică, cei doi termeni ce ne permit să ne formăm o imagine despre realitatea ulterioară lumii prezente. Pluralitatea semnificațiilor nu este pentru Maxim un motiv de îngrijorare, ci mărturia cea mai clară că, şi în cazul „veacului", Scriptura solicită omului travaliul unei lecturi alegorice care să depăşească literalitatea limbajului. Un asemenea travaliu dedicat ocurenței

termenului „veac" în Scriptură fusese realizat de Origen, față de care acest capăt se apropie atât prin limbaj, cât şi prin ideea cea mai importantă, după care „veacul" are un sens supralumesc, nu unul temporal (cf. GC., 71).

Prima parte a capătului (până la cuvintele „vom găsi în Scriptură...") introduce distincția fundamentală operată de Dumnezeu între veacurile destinate „lucrării sale de a deveni om şi cele pentru lucrarea sa de a face omul Dumnezeu" (*Către Thalasie*, 22). Primele sunt la sfârşit, deoarece noi trăim potrivit realității spirituale sau veacul de după întrupare, iar ultimele, aducând omul la realitatea spirituală a îndumnezeirii, sunt destinate acestuia odată cu sfârşitul veacului actual. Un câştig suplimentar obținut din această distincție, ca şi din enumerarea diferitelor feluri de veacuri amintite în Scriptură, era acela că se înlătura ideea potrivit căreia temporalitatea este singurul criteriu de măsurare a lucrurilor petrecute în lumea omului.

2, 86

Acum este indicat scopul capătului 2, 85: găsirea punctului final în care mişcarea şi devenirea lumii încetează (cf. GC., 71-73, pagini folosite ca sursă principală pentru considerațiile următoare). Mai puțin prin capătul anterior şi mai mult prin legătura directă în care se află acesta cu răspunsul 22 *către Thalasie*, Maxim tranşează această problemă în termenii iconomiei divine orientate către mântuirea omului prin îndumnezeire, dar una deja anticipată în omul ce se înalță la experiența vieții gnostice. În schimb, viziunea eshatologică origenistă, preferând să vadă în realitatea de dincolo de veac transcenderea totală a lumii, considera mântuirea ca o intrare a sufletului într-o ordine divină ce elimină orice urmă a mişcării către divin din lumea prezentă (apocatastaza, ca stare de eliminare în Dumnezeu a meritelor obținute de suflete în lumea aceasta poate fi privită ca o prelungire firească a viziunii origeniste; Maxim îşi suspendă judecata în privința apocatastazei, pe care o susținuse în scrierea timpurie *Ambigua*, cf. Moore, E., 2004, 1).

În acord cu cele menționate anterior, Maxim se abține de la descrierea realității supratemporale în chiar prima propoziție a capătului. Singurul lucru cert este identitatea dintre această realitate şi Împărăția lui Dumnezeu - locul spre care se îndreaptă sufletele. Fiind *a lui* Dumnezeu, împărăția, fără să fie identică

cu Dumnezeu însuşi, deţine o natură supratemporală (lucru pe care Maxim îl menţionase deja în 1, 50, enumerând eternitatea printre creaţiile divine supratemporale). Fără să avem altă mărturie decât credinţa în „cuvântul cel adevărat" (al Scripturii), ştim că împărăţia este loc al celor mântuiţi. Cei mântuiţi sunt oamenii care se înalţă către Dumnezeu. Modul în care o fac (pe care Maxim îl descrie sub diferite forme în toate capetele referitoare la efortul ascetic) este definibil ca încercare a omului de a se elibera spiritual de influenţa lumii prin participarea la unul sau altul din chipurile asumate de Christos, astfel încât pătrunderea la realitatea supratemporală nu implică transgresarea a tot ce înseamnă spiritualitate în lumea prezentă.

Maxim stabileşte că legătura dintre ordinea prezentă şi viitoare este cea dintre mişcarea dorinţei şi repausul cauzat de obţinerea obiectul dorit. Fără să o numească, dorinţa este cea de iubire faţă de Dumnezeu, la care gnosticul ajunge în mod pur prin încetarea mişcării naturale a sufletului (2, 81 şi *Către Thalasie* 49). Mişcarea dorinţei nu este, de aceea, una proprie lumii naturale şi nu încetează odată cu ea, fiind destinată să devină la sfârşitul veacurilor o mişcare eternă a sufletului sub forma iubirii de Dumnezeu. În raport cu lumea şi în cadrul ei, iubirea devine o constantă (nemişcată) a gnosticului supus, totuşi, ca om parcurgerii unei existenţe (în *Către Thalasie* 49, Maxim va folosi pentru această idee expresia paradoxală „mişcarea eternă nemişcată"). În iubire, gnosticul nu mai admitea nici o separaţie interioară între sine şi Dumnezeu, singura piedică fiind una exterioară - existenţa lui în lume. Propoziţia finală a capătului prezintă mântuirea ca depăşire şi a acestei ultime piedici.

2, 87

Capătul acesta măsoară consecinţa derivată din faptul că răstimpul vieţii este o piedică pentru accederea la Dumnezeu. Această consecinţă este caracterul limitat al desăvârşirii umane în raport cu desăvârşirea primită la sfârşitul veacurilor. Cum desăvârşirea umană se manifestă prin deprinderile morală, gnostică şi teologică (= „arvuna Duhului"), toate acestea sunt socotite încă parţiale şi în aşteptarea de a fi împlinite prin participarea viitoare la plinătatea (*pleroma,* cf. 1, 22) harului divin şi adevărului asumate de Logos pentru noi (Maxim se foloseşte de

precizările din 2, 76). Trecerea de la parțialitate la plinătate este explicată de Maxim în termeni cognitivi: „adevărul însuşi, aşa cum este pentru sine, se va arăta celor vrednici față către față". Natura explicației justifică şi locul cel mai înalt ocupat de gnoză în viziunea lui Maxim despre asceză; gnoza este singura care poate apropia omul de prezența Logosului în el însuşi, în timp ce activitatea morală se apropie de el pentru altceva, anume, pentru faptele de virtute ce fac posibilă buna existență în cadrul lumii. La fel ca în parcursul vieții gnostice, unde iluminarea mistică era determinantă pentru felul în care erau apoi trăite virtutea şi cunoaşterea, proximitatea absolută față de Logos din veacul viitor introduce omul la „visteriile înțelepciunii (σοφία) şi ale cunoaşterii (γνώσις)", pentru Maxim, corespondente ale înțelepciunii morale şi gnozei.

2, 88

Începutul capătului arată limpede că Maxim nu asumă tratarea eshatologiei, sortită speculației, ca sarcină a capetelor consacrate gnozei. Cu toate acestea, prima problema pusă - dacă eternitatea este statică sau dinamică, juca un rol important în argumentațiile teologice oferite de Origen şi Grigore de Nyssa (mai ales în *Despre viața lui Moise,* unde subiectul central este acelaşi cu cel abordat de Maxim în prezenta scriere: ascensiunea gnostică). Primul concepea eternitatea ca o stare de repaus, considerând mişcarea ca o proprietate a veacului prezent abolit de cel viitor. În schimb, deşi cu anumite ezitări, Grigore de Nyssa susținea varianta mişcării eterne a sufletului (pentru raportul dintre Maxim şi cei doi înaintaşi ne folosim de GC., 75-77).

Maxim preferă varianta de răspuns oferită de Origen, de la care preia analogia cu cele două sensuri ale hrănirii (mai precis, din *De princ.* 2, 11, 7, cf. GC., 76). Totuşi, viziunea origenistă este adaptată la propria lui concepție despre eternitate ca termen final al mişcării către Dumnezeu întreprinse de sufletul gnostic. Această mişcare, diferită de cea naturală, este acum desemnată ca una ce se sprijină în viața prezentă pe cele aflate la mijloc, pe care le putem identifica cu rațiunile divine ale virtuții şi naturii, dar şi cu modalitatea de cunoaştere gnostică, una ce nu poate păstra decât prin intermedierea memoriei caracterele cele mai divine. Supus în prezent acestor constrângeri, se poate spune că sufletul mântuit este adus la o stare de repaus, dar, de fapt, este

o participare activă la plinătatea divină. Forma „stabilității" eterne este prezentată de Maxim din nou similar sinelui experimentat în gnoză; dacă prin viața gnostică se obțin deprinderile virtuții și cunoașterii, care fac ca sufletul să nu se mai poată abate de la urmarea lui Dumnezeu, indiferent de faptul că există într-un trup și un suflet predispuse natural la mișcare, participarea activă la harul divin în eternitate este posibilă atât la nivelul sufletului, cât și al trupului. În felul acesta, Maxim răspundea celei de-a doua probleme puse la început, referitoare la soarta viitoare a sufletului și trupului: ambele participă la îndumnezeirea omului. Altfel spus, omul își menține identitatea întru Dumnezeu, pe care o caută pe parcursul întregii ascensiuni ascetice. Sufletul și trupul își pierd numai mișcările naturale ale facultăților proprii, mintea și simțirea, dar mențiunea lui Maxim că mișcările capătă, de fapt, odihnă, arată că acestea rămân întregi în om, fiind numai scutite de efortul de a le îndrepta către Dumnezeu, așa cum se întâmplă în viața gnostică prezentă (este de remarcat că viziunea lui Maxim despre îndumnezeirea ambelor aspecte ale omului este opusă ideii susținute de Origen și Evagrie, potrivit căreia sufletul și trupul vor fi absorbite în facultatea superioară a duhului, cf. GC, 77).

2, 89

Noua problemă referitoare la viața eternă poate fi reformulată ca o alternativă între o viziune spațială (deci, mundană) asupra Împărăției eterne și una spirituală. Prima implica ideea că Logosul însuși ar situa sufletele mai departe sau mai aproape de sine, ca și cum ar exista încă un spațiu exterior realității Cuvântului la care sunt aduși toți cei mântuiți (ideea este respinsă de Maxim în 2, 25).

În cadrul imaginii spirituale, calitatea și cantitatea spirituală a fiecărui locaș fac referire la înălțimea gnozei (calitatea) și la mulțimea virtuților (cantitatea) ce revin fiecărui suflet (distincția este preluată din Evagrie, *De or.* Prol.). Diferențierea nu ar consta, de aceea, în acțiunea exterioară a Logosului de a apropia sau îndepărta suflete, ci ar fi cauzată de sufletele înseși, care ajung la mântuire cu diferite grade de virtute și gnoză. Modul în care Maxim susține varianta spirituală arată că, deși orice opinie eshatologică rămâne doar probabilă, răspunsurile pot fi oferite printr-o interpretare a Scripturii asociată unei cunoașteri

spirituale asumate existențial, nu intelectual (propoziția deschisă de cuvintele „pentru cel..." sugerează o astfel de lectură, deoarece cunoaşterea personală a celor două citate ale Scripturii presupune experiența interiorității sub aspectul gnozei şi cel al moralei).

2, 90

În ciuda aparenței, capătul nu tratează o problemă terminologică, ci abordează problema convergenței dintre iconomie şi teologie (cf. GC., 82). Altfel exprimat, se pune problema dacă realitatea ipostatică a Logosului (Împărăția lui Dumnezeu) este identică sau diferită de aceea a Logosului iconomic (Împărăția Cerurilor). Folosindu-se de distincția realizată de Evagrie (*Pract.* 2-3), Maxim răspunde în acord cu dimensiunea interioară a eshatologiei stabilită în capătul precedent. Opțiunea lui este pentru identitatea în Logosul Dumnezeu (deşi nenumit ca atare) a ambelor realități, care se diferențiază doar în privința sensului lor (κατ' ἐπίνοια). La nivelul interiorității identitatea se referă la faptul că în acelaşi om adus la îndumnezeire, va avea şi cunoştința rațiunilor iconomice ale ființărilor („neamestecate", pentru că le cunoaşte fără lucrurile pentru care stau în lumea prezentă) şi va fi părtaş la trăirea (quasi-morală) a bunurilor ce revin Logosului în sine. Ultima propoziție semnalează în manieră pozitivă, inaccesibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu (şi nu a Logosului) potrivit naturii sale ipostatice; ambele sensuri ale îndumnezeirii nu privesc decât ceea ce este Logosul pentru ființări, scop (τέλος, cu sensurile de scop şi sfârşit) al lor sub aspectul iconomiei şi originea lor transcendentă („mai presus de sfârşit", μετά τό τέλος).

2, 91

După capetele unde Maxim îşi propunea să răspundă unor întrebări referitoare la eshatologie (2, 88-90), acum vorbeşte în nume personal. Se exprimă astfel, deoarece „împărăția" este tratată limpede în termenii interiorității (după o interpretare similară a citatului din Matei oferită de Origen, *In Mt.* 12, 14, cf. GC., 29). Caracterul spiritual al eternității face posibilă participarea la realitatea ei încă din viața prezentă, în măsura în care acelaşi caracter se poate regăsi la nivelul interiorității („dispoziției") credincioşilor.

2, 92

În continuarea capătului precedent, cel de față face aluzie la faptul că integrarea în ordinea spirituală („în duh") este posibilitatea (potența) dată oricărui creştin, odată cu botezarea lui în duh. Însă, actualizarea acestei posibilități nu este accesibilă tuturor, ci numai gnosticului, pentru că este singurul capabil să se elibereze de tot ce nu este duh, adică de ordinea naturii din care fac parte sufletul şi trupul. Şi, pentru că „Împărăția" înseamnă participare la plinătatea dumnezeirii Logosului, actualizarea ei în cadrul vieții gnostice poate fi exprimată paulinic ca existență a lui Christos în om.

2, 93

Exclusivitatea gnosticului de a face actuală în sine Împărăția lui Dumnezeu este acum pe de-o parte compensată prin prezentarea deschiderii mântuirii către oamenii aflați în diferite stadii de înălțare spirituală, iar pe de altă parte este confirmată ca privilegiu etern.

Cele trei definiții ale Împărăției sunt puse în corespondență cu diferitele condiții spirituale ale credincioşilor (cf. 2, 89). Pentru cei aflați în prima condiție, presupunem, a conformității intermitente față de virtute, Împărăția este mutarea (διαγωγή) lor în ordine divină. Adăugirea „lor" traduce intenția lui Maxim de a arăta că la un nivel spiritual inferior omul nu se poate elibera de sinele său mundan şi, de aceea, îl va purta cu sine şi în eternitate, limitând în el însuşi posibilitatea de a participa plenar la harul divin. „Asemănarea cu îngerii" este soarta ce revine celor aflați în starea de nepătimire obținută prin practica virtuții. Ei ajung să depăşească starea naturală a existenței, dar această depăşire nu este decât posibilitatea oferită de Logosul iconomic (prin moartea şi învierea lui), din a cărui lucrare mântuitoare fac parte şi îngerii ca ființări diferite de Logosul ipostatic. În schimb, gnosticul este singurul care îşi raportează existența la Cuvântul ipostatic şi, de aceea, numai lui îi revine posibilitatea să capete gradul de îndumnezeire cel mai înalt, prin însuşirea chipului purtat de „Cel Ceresc".

După cum sugerează şi ultima propoziție a capătului, deosebirile existente între credincioşii ajunşi la mântuire nu sunt determinate de o dreptate exterioară nouă, distribuită printr-o hotărâre divină, pe care am putea-o eventual contesta pentru

lipsa clemenței, ci de o dreptate interioară („pe măsura dreptății aflate în ei..."). În favoarea acestei idei, ne putem imagina că orice depășire a acestei măsuri interioare, prin acordarea unei participări la har mult mai bogate decât aceea de care ne-am făcut vrednici în viața prezentă.

2, 94

Acest capăt respinge orice posibilă interpretare a Împărăției ca stare în care oamenilor le sunt prescrise diferite destine (interpretare ce se putea sprijini și pe lectura superficială a capătului 2, 93). De aceea, Maxim revine la sensul interior al Împărăției, vorbind despre posibilitatea omului de a înainta de la un stadiu al vieții spirituale la altul. Posibilitatea este dată de faptul că Logosul însuși este unul al trecerii. Iconomie Logosului presupunea trecerea de la chipul său coborât în trup la chipul în slavă avut potrivit dumnezeirii sale. Ascetul practic, pentru că este atașat realității coborâte a Cuvântului întrupat, are și el posibilitatea să înainteze către modul de viață gnostic, unul orientat, prin excluderea oricărei forme de atașament spiritual față de lume (eliberarea „de orice gând material"), către Cuvântul aflat în slava naturii sale divine. Structurarea circulară a capătului - se pornește de la lupta cu patimile și se încheie cu încetarea acesteia - arată limpede cum aceeași existență poate deveni subiectul trecerii Logosului de la un chip la altul.

2, 95

Ideea că nimeni nu este exclus de la participarea la realitatea lui Christos capătă o dezvoltare suplimentară. Acum se evidențiază cum înălțarea gnostică la starea inalterabilității în virtute este, de fapt, familiară sub forme diferite oricărui credincios.

Pentru a susține acesta, Maxim compară mai întâi inalterabilitatea gnostică în Christos cu starea de nepătimire la care se ajunge prin virtute și cu tulburarea cugetului pricinuită de patimi. Starea de nepătimire ca deziderat al ascezei practice se dovedește a fi o anticipare a vieții gnostice. Anume, este o pătrundere în sine însuși (prin înlăturarea lumii interioare a patimilor) și, simultan, o depășirea a lumii în Logosul din porunci, cel care aduce omului starea de nepătimire; similar, gnosticul alungă din minte orice rațiune (λόγος) a lumii, pentru a accede la viața în Logosul de dincolo de lume și dincolo de porunci,

ce-i asigură inalterabilitatea virtuţii. Opusă ambelor, starea de tulburare pricinuită de patimi este evaluată de Maxim numai sub aspectul consecinţelor ei spirituale; patimile fac imposibilă recunoaşterea de sine ca suflet ce poate depăşi lumea alterabilităţii.

Citatul evanghelic este inclus în capăt ca o confirmare a condiţiei gnostice de inalterabilitate în Logosul mai presus de lume (semnul acestei transcendenţe este indicat de expresia „Cuvântul (*logos*) virtuţii", deoarece orice raţiune stă mai presus de lucrurile pe care le determină). Încă în lume, ascetul practic şi omul căzut în patimi se află subordonaţi tulburărilor cauzate de aceasta; fie în modul greutăţilor pricinuite de efortul moral de eliberare faţă de lume, fie în modul suferirii patimilor. Dar, ei nu sunt damnaţi lumii. Mărturisindu-se ca biruitor al lumii, Christos arăta că lumea este în imposibilitatea de a stăpâni credinciosul făcut părtaş la „noua lege a harului". Drept urmare, în oricare din cele două situaţii ale suferinţei din pricina lumii, Christos este prezent, oferindu-se ca mijloc pentru „îndrăzneala" de a căuta ieşirea din lume şi regăsirea de sine. Astfel, în locul pierderii în lume, ascetul practic ajunge în Christos la nepătimire, iar păcătosul la căinţă (μετανοία, literal, o schimbare spirituală; în textul capătului i se opune pătimirea - προσπάθεια, literal, orientare către pătimire).

Putem presupune că Maxim vede citatul evanghelic din acest capăt ca un răspuns la cel din capătul anterior; dacă ascensiunea la Tatăl era condiţionată de iubirea ucenicilor pentru Christos, acum Christos înălţat mai presus de lume este cel care intervine pentru om spre-i uşura suferinţele şi a-l face, astfel, să îndrăznească să se înalţe.

2, 96

Maxim oferă cheia de înţelegere convergenţei dintre universalitatea acţiunii mântuitoare a lui Christos şi înălţarea mistică gnosticului.

Cele trei „filozofii" corespund deprinderilor vieţii gnostice (cf. 2, 16), iar acum apar ca raţiunile pentru care s-a realizat iconomia divină a jertfirii Fiului. Justificarea este uşor deductibilă pe baza ideilor exprimate constant în aceste capete: scopul gnosticului este îndumnezeirea plenară, iar scopul întregii iconomii divine este întoarcerea creaţiei la Dumnezeu. Însă, pentru

că rațiunile sunt arătate de Christos crucificat, nu de cel înviat și înălțat ce se dezvăluie gnosticului, Maxim sugerează că Logosul, prin toate cele trei haruri, stă deschis și celor care nu pot trăi credința decât în modul crucificării trupului pentru virtute. Capătul anterior arăta tocmai felurile în care Logosul se face prezent prin puterea sa mântuitoare tuturor oamenilor în măsura în care aceștia consimt să participe spiritual la o asemenea lucrare.

2, 97

Este prezentată condiția primară („în dimineți") pentru ca orice creștin să se poată înscrie pe calea ascensiunii către mântuirea „gnostică". Aceasta constă în asumarea credinței spirituale, manifestată prin conștiința că nici un act exterior de virtute nu te apropie de Logosul mai presus de lume, câtă vreme menții în suflet formele de gândire afectate de lume și orientate către ea (ambele sensuri pot fi prezente în expresia ἐμπαθός λογισμός).

Citatul din psalmul 100 înscrie capătul 2, 97 în seria de citate psalmistice pe baza cărora Maxim compune doxologia finală a scrierii, moment ultim al compoziției întâlnit în majoritatea scrierilor creștine, inclusiv în cele ale lui Maxim. Semnificativ pentru scopul „Celor două sute de capete", Maxim preferă să precizeze în final modurile în care omul îl laudă sau trebuie să îl laude pe Dumnezeu prin felul său de existență și nu prin cuvinte. Iar pentru că Logosul divin fusese conceput potrivit deschiderii și prezenței lui pentru orice credincios, lauda prin existență este și o expresie a prezenței divine de care are parte fiecare.

2, 98

Consacrat doxologiei exprimate de existența ascetului practic, capătul reafirmă condițiile cerute înfăptuirii virtuții: „evlavia" și „dreapta cunoaștere" („...ὀρθῆς γνώσεως"). Importantă este a doua condiție, deoarece indică asumarea spirituală a virtuții și face posibilă trecerea de la practică la gnoză, prin care Logosul se dezvăluie. Dar, chiar mai înainte de realizarea trecerii, Maxim admite că starea de nepătimire, fiind conferită prin har divin (vezi 2, 95), pune ascetul în situația de a recunoaște prezența divină (παρουσία) în existența sa. Recunoașterea parusiei în starea de nepătimire nu este, totuși, gnoză. Ea este

exprimată de Maxim mai întâi ca „înţelegere" (σύνεσις), dar termenul pare să stea mai degrabă pentru ideea de conştiinţă a prezenţei divine. Similar, deşi este denumită „ştiinţă gnostică adăugată virtuţii" (...τήν ἐπ' ἀρετῇ γνωστικήν ἐπιστήμην...), rezultatul ei nu este iluminarea divină a minţii, ci simţirea (...αἰσθάνεται...) parusiei divine (vezi şi 2, 74). De aceea, „doxologia" ascetului practic este una a aşteptării prin lucrarea virtuţilor a gnozei autentice, în privinţa căreia este numai iniţiat sub forma atingerii stării de nepătimire.

2, 99

„Începătorul în evlavie" nu este stăpân asupra felului în care îşi trăieşte credinţa. El trebuie îndrumat de alţii către practica virtuţii, iar Maxim, urmând tradiţia spiritualităţii alexandrine, socoteşte că inducerea fricii faţă de judecata lui Dumnezeu este cea mai potrivită metodă pedagogică. Diferit faţă de un reprezentat al tradiţiei, Origen, Maxim nu se referă la teamă ca la un sentiment inferior ce trebuie substituit de cel al dragostei faţă de Dumnezeu, ci le vede conlucrând pentru orientarea începătorului către Dumnezeu (cf. GC., 58). Conlucrează, deoarece teama, când are ca obiect răul interior şi nu răul exterior al damnării veşnice, poate avea ca efect dispunerea spirituală a începătorului către Dumnezeu, totuna cu „dorul" sau „dragostea" (în alte scrieri, Maxim o denumeşte „teamă curată"; cf. *Către Thalasie,* 10; *Despre dragoste,* 1, 81-82). Existenţa creştină a începătorului ajunge, astfel, să vorbească despre slava lui Dumnezeu, mărturisind felul în care transcendenţa sa recunoscută prin teama judecăţii nu are ca scop îndepărtarea creaturilor, ci primirea lor la sine, prin iubire. Teama, totuşi, temperează doxologia începătorului, pentru ca acesta să nu cadă în eroarea de a concepe un dumnezeu în acord cu vechea iconomie a Legii, adică unul preocupat de îndepărtarea omului de la păcat.

2, 100

În sfârşit, *Cele două sute de capete* se încheie cu doxologia exprimată de existenţa gnosticului. Gnosticul este prezentat ca acela capabil să realizeze în sine „unitatea divină" (cf. *Către Thalasie,* 10). Unitatea este sugerată în prima propoziţie a capătului; existenţa gnostică nu mai este divizată într-o latură spirituală închinată lui Dumnezeu şi una trupească circumscrisă

lumii, cea din urmă fiind în aşa fel subordonată primeia, încât nu mai poate fi văzută ca diferită. În acelaşi timp, pentru că unitatea divină este treimică, gnosticul îşi arată consacrarea lui la viaţa divină prin trei aspecte ale existenţei: virtute, gnoză şi contemplaţie mistică (cf. 2, 16). Fără conotaţii dogmatice, deprinderea virtuţii corespunde lui Dumnezeu Tatăl ca legiuitor moral în Vechiul Testament, contemplaţiile gnostice sunt explicit desemnate ca efecte ale harului oferit de Duhul Sfânt, iar cunoaşterea mistică a prezenţei lui Dumnezeu în viaţa gnostică este ataşată Fiului, cel în care se realizează îndumnezeirea omului.

Lista referințelor din textul notelor*

Balthasar, H. U. 1941. *Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor*. Freiburg.

Berthold, G. C. 1985. *Maximus Conessor: Selected Writings*, London: SPCK.

Bunge, G. 1997. *Evagrie Ponticul. O introducere*. trad. diac. Ică, I., Sibiu: Deisis.

Bunge, G. 2000. *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după Avva Grigore Ponticul*, trad. diac. Ică, I., Sibiu: Deisis.

Dancy, J. 1985. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell.

Heidegger, M. 1924. *Der Begriff der Zeit*, reeditată la Editura Humanitas, 2000.

Lampe, G.W.H. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Mansfeld, J. 2005. *'Illuminating What is Thought'. A Middle Platonist Placitum On 'voice' in Context*, în *Mnemosyne*, Vol. 58, nr. 3, p. 358-407.

Moore, E. 2004. *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of their Eschatological Doctrines*.

Stăniloae, D. 1993. *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, ediția a II-a, volumul 2, București: Harisma.

---

* Toate citatele din scrierile părinților Bisericii (inclusiv ale lui Philon din Alexandria) sunt traduceri personale după textele stabilite în ediția Migne; citatele din Platon și Aristotel sunt traduceri personale după edițiile standard Burnet și Diès, respectiv, după edițiile Bekker, Ross și Jaeger; citatele biblice sunt traduceri ale formelor sub care apar în *Capetele gnostice*, dar sunt acordate cu versiunea română a *Bibliei* de la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Cuprins

EDITURA HERALD
O.P. 10 - C.P. 33
Bucureşti - Sector II
Tel/637.30.30; 637.25.25; Fax 637.38.38
e-mail: office@edituraherald.ro
www.edituraherald.ro

Comanda 23 /2008
Coli tipar: 18; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.l.***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com



„Dumnezeu însuşi, potrivit substanţei sale, este gândire, cu totul gândire şi numai gândire. Şi, potrivit gândirii, el însuşi este substanţă, cu totul substanţă şi numai substanţă. Şi cu totul dincolo de substanţă şi dincolo de gândire, pentru că este unitate indivizibilă, fără părţi şi simplă. Prin urmare, cel ce are vreun gând, de orice fel ar fi acesta, nu a ieşit din dualitate sub nici un chip. Însă, acela care a părăsit gândirea pe deplin, a ajuns întrucâtva în unitate".

Sf. Maxim Mărturisitorul
(*Capete gnostice*, 1.82)

ISBN 978-973-111-049-3



